دانشنامہ علائی

الهیات

شیخ رئیس ابو علی سینا

SEIKH
RAIS ABU
'ALI
IBN SINA

KITAB ILMU
PENGETAHUAN:

METAFISIKA

Penerjemah: Syihabul Furqon

PONDOK PESANTREN
Al-Ma'aarij

JL. CIKONDANG 90, DSN. CIKIRAY, KP. CIBARENGKOK RT-1/RW-10
DESA DARMARAJA, KEC. DARMARAJA, KABUPATEN SUMEDANG
JAWA BARAT 45372 – INDONESIA

Kitab Ilmu Pengetahuan: Metafisika Ibn Sina

Penerjemah: Syihabul Furqon

Kitab Ilmu Pengetahuan: Metafisika
Ibn Sina

Diterjemahkan dari
Parviz Morewedge, *THE METAPHYSICA OF AVICENNA (IBN SINA), A Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's Metaphysica in the Da-nish Nama-i 'ala-'ı - (The Book of Scientific Knowledge),* New York, Routledge & Kegan Paul Ltd, 2016.

Penerjemah	: Syihabul Furqon
Penyelia	: Syihabul Furqon
Pengamat	: Lutfi Mardiansyah
Pembaca pruf	: Muhammad Taufiq Romadona
Pewajah	: Nursya'aadah
Tim hore	: Muhammad Syihaab, Erna Yulianti

Terbitan	: Pertama, 2023
QRCBN	: 62-764-4990-651
	xxii + 189 hlm
	13 x 20cm

Diterbitkan oleh
BRONtosaurus &
Marim Pustaka
Jl. Menuju al-Haqq
085318351291

62-764-4990-651

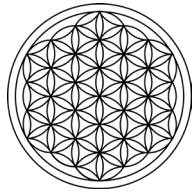
بسم الله الرحمن الرحيم

Terjemahan ini disponsori oleh Allah Yang Maha Segala dan dipersembahkan untuk Nyala Api Muhammad Syihaab, Mbu Erna, Ibu Hj. Siti Sofiah dan Abah K.H. Achmad Djoenaedi Al-Banteni.

S.F

Di sepanjang teks, tanda kurung siku [] ditambahkan penerjemah.

AVICENNA.
ex Codice antiquo Galeni.



DAFTAR ISI

PILSAPAT TI PUSEUR DAYEUH

Pangjajap Tarjamah *Danish Nama-i 'Ala-i: Ilahiah* | xv

1. Permulaan filsafat pertama [Ilahiah]
Bab Pertama: sejumlah ilmu-ilmu filsafat | 1

2. Menyelidiki subjek bahasan ilmu-ilmu spekulatif ini sehingga pokok bahasan filsafat pertama tersingkap | 5

3. Penjabaran utama mengenai sifat dari wujud, penerapannya pada pelbagai hal, dan mengenai pengenalan atas eksposisi mengenai substansi | 8

4. Menyelidiki keadaan substansi (*jauhar*) yang adalah wadak (*tan*) dan disebut *jism* dalam bahasa Arab | 10

5. Memberikan burhan atas kesalahan yang pertama dari ketiga doktrin | 14

6. Burhan ketidakbenaran doktrin kedua | 15

7. Hasil dari upaya kita mengenali kondisi [*sifat*] wadak | 22

8. Memperlihatkan bahwa substratum dari wadak itu tidak kosong (*khali*) dari bentuk dan ia memiliki tindakan | 24

9. Menyelidiki keadaan dari aksiden (*'arad*) | 26

10. Menyelidiki kondisi dari kualitas (*kaifiya*) dan kuantitas (*kammiyya*) dan keaksidenannya | 32

11. Hubungan seperti apa yang maujud (*hasti*) miliki pada sepuluh kategori ini? | 38

12. Mengetahui hakikat kondisi universalitas (*kulli*) dan partikularitas (*juz'i*) | 42

13. Menyelidiki keadaan kesatuan (*wahid*) dan pluralitas (*katsir*) dan apa pun yang berhubungan (*paiwasta*) dengan ini | 49

14. Menyelidiki kondisi dari kemendahuluan (*priority/mutaqaddami*) dan keterakhiran (*posteriority/muta'akhiri, pishi* dan *sipasi* dalam bahasa Persia) | 55

15. Menyelidiki kondisi dari sebab dan akibat (*musabbab*), ilat (*illat*) dan akibatnya (*ma'lul*) | 58

16. Menyelidiki kondisi dari keterhinggaan (*mutanabi*), apa pun yang menerima kemendahuluan [prioritas] (*pishi*) dan posterioritas (*sipasi*), serta menetukan keterhinggaan atas sebab-sebab partikular (*illat-ha-i khass*) | 63

17. Menyelidiki kondisi potensialitas (*quwwa*) dan aktualitas (*fi'l*) | 66

18. Analisis dari suatu kondisi (*hal*) dari wujud (*hasti*) sebagai yang wajib/niscaya (*wajib*) dan yang kontingen/mungkin (*mumkin*) | 70

19. Menyelidiki bahwa Wujud Wajib itu secara esensial tidak bersatu (*paiwand-I dhati*) dengan apa pun | 72

20. Menyelidiki sifat wujud mungkin (*mumkin al-wujud*) | 75

21. Menyelidiki bahwa tidak mungkin ada keberagaman/ multiplisitas (*katstah*) dalam Wujud Wajib | 82

22. Menyelidiki bahwa karakteristik (*sifat*) 'Wujud Wajib' tidak dapat diterapkan pada lebih dari satu entitas | 83

23. Menyelidiki bahwa Wujud Wajib itu tidak menerima perubahan (*taghayyur*) dan dengan niscaya senantiasa [tugur] dalam setiap mode (*ruy*) | 85

24. Menyelidiki bahwa esensi (*mahiyyah*) Wujud Wajib tidak dapat selain wujudnya (*anniyyah*) | 85

25. Menyelidiki bahwa Wujud Wajib bukanlah suatu substansi (*jauhar*) atau aksiden (*'arad*) | 86

26. Analisis terhadap kemungkinan bahwa Wujud Wajib memiliki sifat-sifat beragam (*bisyar*) tanpa mempunyai sifat keberagaman di dalam esensinya (*dhat*) | 89

27. Menyelidiki bahwa Wujud Wajib adalah suatu kesatuan (*yaki-i buwad*) sesungguhnya dan bahwa maujud segala sesuatu itu disebabkan (*az wai*) oleh-Nya | 91

28. Menyelidiki bahwa Wujud Wajib itu kadim (*qadim*) dan segala sesuatu [selain-Nya] itu bersifat sementara/baru (*muhaddats*) | 92

29. Menyelidiki gagasan yang mesti dipahami sehubungan dengan kemampuan untuk mengetahui (*alimi*) Wujud Wajib | 94

30. Menyelidiki bagaimana Wujud Wajib mengetahui (*'ilm*) banyak hal tanpa menjadikannya kemasukan yang beragam dalam esensinya (*dhat*) | 97

31. Menyelidiki keadaan di mana wujud mungkin dapat diketahui oleh yang mengetahui (*dananda*) | 99

32. Menyelidiki bagaimana mungkin bagi Wujud Wajib mengetahui (*danad*) hal-hal yang berubah (*chiz-ha*) tanpa Ia jadi berubah | 101

33. Menyelidiki gagasan mengenai kehendak Wujud Wajib | 106

34. Menyelidiki keadaan kadar/kuasa (*qadiri*) dan kekuatan (*tawana'i*) Wujud Wajib | 111

35. Menyelidiki kebijaksanaan (*hakimi*) Wujud Wajib | 113

36. Menegaskan kedermawanan (*jud*) Wujud Wajib | 115

37. Menyelidiki bahwa kesenangan terbesar (*khwushi*) dan kebahagiaan tertinggi (*sa'ada*) dan keberuntungan terdapat dalam kesatuan (*paiwand*) dengan Wujud Wajib, meskipun kebanyakan orang membayangkan keadaan lain lebih menyenangkan | 116

38. Menyelidiki bagaimana segala sesuatu berasal/memancar (*padid*) dari Wujud Wajib | 126

39. Menyelidiki bagaimana hal-ihwal itu mungkin untuk mewujud dan jenis-jenis/bagian (*aqsam*) hal-ihwal mewujud, demi mengetahui bagaimana permulaannya dari wujud pertama (*az awwal*) | 130

40. Menyelidiki kemungkinan dari wujud dalam mode kesempurnaan (*tamami*) dan ketidaksempurnaan (*na-tamami*) | 132

41. Menyelidiki bagaimana hal-ihwal mungkin untuk maujud dalam tujuan kebaikan (*niki*) dan kejahatan (*badi*) | 132

42. Menyelidiki keadaan (*hal*) wadak-wadak (*ajsam*)—saat mereka tersusun dan bagaimana mereka maujud (*shayad buwad*) | 135

43. Menyelidiki kemaujudan hal-hal yang niscaya (*wajib*) realisasi wadak yang menerima komposisi, dan menentukan keadannya | 136

44. Menyelidiki keadaan yang mungkin bagi arah untuk beragam (*jihat-i mukhtalaf*) | 137

45. Menyelidiki bahwa wadak-wadak sederhana ini mampu (*pahiranda*) bersusun [dan] mestilah punya sifat yang menggerakkannya (*junbanad*), dan gerakannya pasti langsung | 142

46. Menyelidiki gerak jenis wadak lainnya, di mana awal mesti ada. Dengan cara apa hal itu ada? Apakah penggeraknya merupakan penggerak karena sifat atau karena kehendak? | 148

47. Menyelidiki bahwa penggerak ini bukan suatu jenis akal, suatu entitas yang tidak tak dapat diubah tidak pula abai (*khabar nadaranda*) atas keadaan masa lalu, masa kini, dan masa depan | 150

48. Menyelidiki keadaan wadak yang tidak menerima perubahan (*taghayyur*), pembangkitan (*kaun*), dan penghancuran/peluruhan (*fasad*), dan wadak yang menerima perubahan, pembangkitan, dan penghancuran | 152

49. Menyelidiki bahwa ada penyebab-penyebab yang tidak ada habisnya (*binihayat*) untuk apa pun yang dibuat baru (*nau shawad*) atau berubah dimodifikasi (*mutaghayyir*), dan menyelidiki sifat sebab-sebab yang mungkin | 155

50. Menyelidiki bagaimana paradoks (*shubha*) ini dituntaskan dan membuktikan bahwa penyebabnya adalah gerak | 156

51. Menyelidiki penyebab gerak melingkar (*junbish-i gird*); bagaimana mungkin ia bersatu (*paiwasta*) dengan wadak primer sederhana (*basit-i awwal*), dan bagaimana gerakan ini tidak diarahkan ke realisasi wadak yang inferior (*past*) yang ada di bawah wadak primer (*zir-i wai*) | 158

52. Menyelidiki bahwa tujuan (*gharad*) dan kehendak (*ikhtiyar*) dari gerak ini adalah sifat akal dan menuju tingkat yang lebih unggul (*bar su*), arahnya tidak dari tingkat yang lebih rendah (*zir*), melainkan menuju mode-mode yang lain (*ruyi digar*) | 163

53. Menyelidiki bagaimana cara makna akal ini (*ma'na-yi 'aqli*) menjadi penggerak | 165

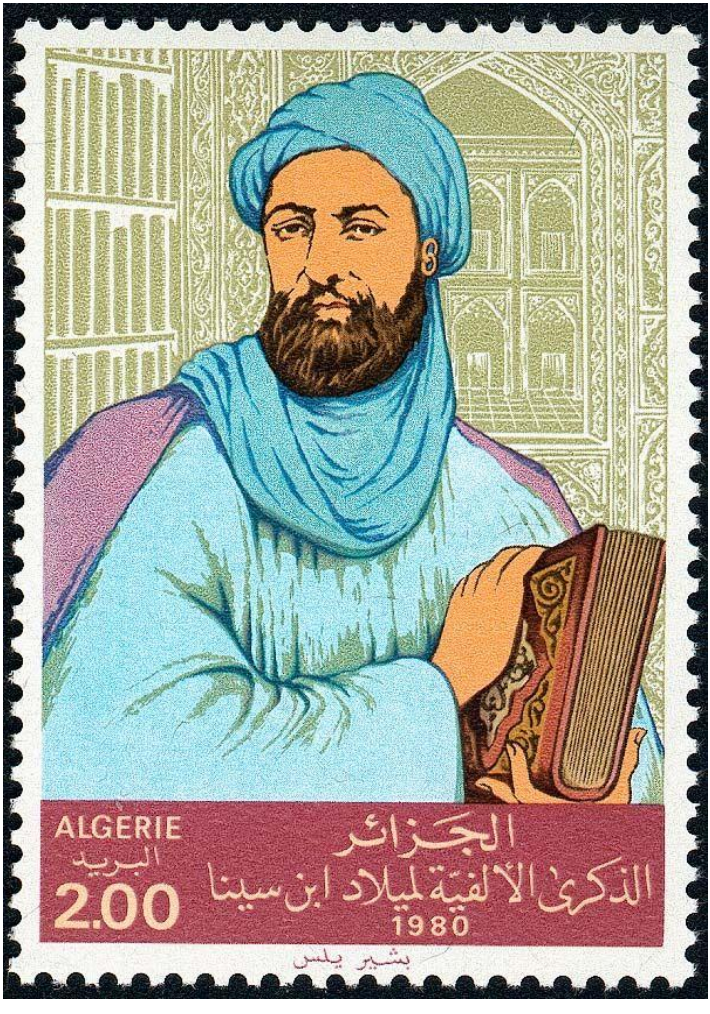
54. Mengungkapkan teori bahwa yang dicintai/kekasih (*ma'syuq*) masing-masing wadak melingkar (*jism-ha-yi gird*) adalah sesuatu yang lain dengan kehendak (*bakhwast*), karena wadak-wadak ini berjumlah lebih dari satu, sekalipun demikian mereka pada puncaknya memiliki yang dicintai (*ma'syuq*) yang sama, yakni Wujud Wajib | 170

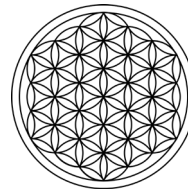
55. Menyelidiki bagaimana substansi akli (*jauhar-i 'aqli*), subatansi ruh-jiwa, dan wadak utama (*ajsam-i awwali*) memancar (*paida*) dari Wujud Wajib | 175

56. Menetapkan cara perwujudan wadak-wadak itu yang dapat menerima pembangkitan (*kaun*) dan pada penghancuran (*fasad*), dan yang menerima gerak lurus (*harakat-i mustaqim*) | 176

57. Mengungkapkan penyebab dari kekurangan (*nuqshanha*) dan keburukan yang dijumpai saat di sana terdapat kemampuan menerima pembangkitan dan penghancuran [hidup dan mati] | 180

Tentang Penerjemah | 187


ALGERIE
البريد
2.00
الجزائر
الذكرى الألفية لميلاد ابن سينا
1980
بشير يلس



PILSAPAT TI PUSEUR DAYEUH

Pangjajap Tarjamah *Danish Nama-i 'Ala-i: Ilahiah*

Syihabul Furqon

NYETA pan kitu, tiap kali pilsapat (filsafat) disebut, jelemateh ayeuna tuluy wae inget ka pilsapat dengeun-dengeun. Poho we bahwa saestuna ti sajeroning Islam pilsapat masih subur masih ngabubulak mancerkeun cai lir ibarat cinyusu. Eta pan kitu tea jalma kiwari geus loba kabawa ku sakaba-kaba, owah gingsir tea, hayang kapuji tea, serab ku 'buah neon', kabitaan ku wahon batur pedah herang, pilsapat nu aheng harengheng padahalmah eusina ngan saukur 'cungur bari teu jeung bukur', jeung ngabebenjokeun sir hate kukulutus ka kaayaan nu beuki teu ngajalur. Da kitu tea pan ayeunamah pokna mun teu saluyu jeung nubisa dirampa, nubisa diangseu jeung nubisa ditumpakan pokna ulah pati dipercaya. Tah kitu pisan pilsapat wanci kiwariteh. Etage semet diilik-ilik ku sim uing.

Kulantaran kitu pan hartina lain hereuy atuh ayenateh pentingna ngaguar deui pilsapat ti mata cai sorangan. Geus lain lalagaan deui kabutuhan ayeuna nyukcruk pilsapat nu katetelerkeun. Apan polongo jasa ari cicing di lembur tapi

poho ka jati poho ka tali paranti, ka lemah cai. Tah dielatan ku kaayaan nu geus sakuriling-bungking ngadoja bari teu karasa ku tarang teu karampa ku hate teu keteleuman ku pangaweruh—da kitu tea jalma ayeuna ngagugulung runtah we jeung runtah—kurang leuwih deuk nincak lima taun sim uing narjamah naskah-naskah pilsapat Islam. Bari ocon etage. Bising disangka menta diburuhan, hayang diajenan, disusuhun alabatan raden kabeurangan ari seriusmah. Disantaikeun wae matakan sim uingmah. Tah siga anu iyeu, iyeuteh hiji kitab anu kacida pentingna di wewengkon kaelmuan Islam. Ditulis ku Pangersa Aang Rais 'Ali Sina, katelah Ibn Sina, ceuk letah latinmah Avicenna; boa ceuk sundamah Akang Sina, atawa Aang Sina, etage mun teu pahili jeung hileud 'sinanangkeup'. Kitab iyeu, nu beres ditarjamah ku sim uing ka basa Indonesia judul aslina *Danish Nama-i 'Ala-i* (Kitab Ilmu Pengetahuan: Metafisika), kabehna aya opat jilid, dipupuhuan ku Logika, terus Metafisika, terus Fisika, terakhir Matematika.

Pentingna kitab iyeu

Naon pangna kitab iyeu penting. Iih, kieu dak, nyah. Kahiji, saha jalma wawuh ka Aang Sina tapi teu kungsi maca kitab-kitabna acanmah pan polongo. Komo nyanateh ceuk beja barudak filsafat Islam: teu gableg cedo, lamun teamah geus disayagikeun (lemes: sayogi, make o) kitabna heug mumul maca. Kadua, kitab iyeu salah sahiji kitab Aang Sina anu asak, masagi tina segi eusi, mundel, sanajan parondok bab-babna tapi nyogok kacida. Matak gampang sebeuh. Kitab-kitab Aang Sina pan ngabuadeg tea. Tina segi urutan pan kieu: Kitab *Syifa* (beres ku sim uing tarjamah makalah kahijina di handap titel Kitab Penyembuhan:

Makalah Pertama), iyeu kitab lain lalagaan aya 10 jilid, kitab pilsapat anu kacida mundel, lagam peripatetik jeung neoplatonik pang panjangna we sigana. Tuluy ka *an-Najat* (Sajilid), tuluy ka *'Uyun al-Hikmah*, tuluy ka dieu iueu *Danish Nama-i 'Ala-i* (opat jilid tea) nu pang butitina nyeta kitab *al-Isyarat wa at-Tanbihat* (beres ditarjamah ku sim uing iyeuge kabehanana di handap titel 'Isyarat dan Perhatian: Logika, Fisika, Metafisika, Tasawuf; iwal ti tasawuf, sesana bisa dipulung pdfna). Di antara kitab-kitab Aang Sina, dua kitab pang paneurina tea eta paling kaciri pisan corak tasawufna, numatak iyeu penting. Sabab, sing saha jalma geus dalit ka pasamoan ngeunaan tasawuf, dek tasawuf corak lampah dek tasawuf corak palsapi, nyeta pan loba kapangaruh oge ku bati mikirna Aang Sina; geus sidik ka ladang elmu kalammah ngageunjleungkeun. Pentingna nu sejen, bilkhusus ngeunaan kitab iyeu nyaeta numutkeun panalungtikan Seyyed Hossein Nasr, kitab *Dansi Nama-i 'Ala-i iyeu* ku Al-Ghazali (w. 1111) hujah Islam tea katelahna, narjamah kitab iyeu kecap per kecap, beres kitu dititelan di handap *Maqashid al-Falasifah* (sim uing sorangan can kungsi maca rengse kitab patali, tapi salieukmah sigana). Atuh hartinamah yen hujah Islam teh kapangaruh kacida ku bati mikir Aang Sina, samemeh malik ngaruntuhkeun wangunan peripatetisme dinu kitab *Tahafut al-Falasifah*. Hag siah, tuh pan kitu cenah.

Tuluy, pentingna nu sejen tina kitab iyeu nyaeta salian ti yen Aang Sina ngekeuhan wates antara 'Wujud Wajib' jeung 'wujud mungkin' (istilah dina tarjamahan sim uing di dieu) jang ngabedakeun mana nu puhu mana nu congo, mana nu utama mana nu lain, mana nu mahamenak mana nu cacah; nyaeta di sajeroning kitab iyeu Aang Sina

negeskeun yen saestuna kabeh maujud/sakur nu meletek di alam bakal kadudut balik deui kanu ngersakeunana. Tah tanaga nu ngadudut, ngabenyeng, metot balik etateh disebutna tanaga '*isyq*', tanaga nu saestuna aya di antara nu dipikacinta jeung nu mikacinta. Ahengna iyeu tema pan papada apal lain tema, lain hiji bagbagan nu sawajarna diguar di lahan pilsapat, malah pan iyeumah identikna jeung tasawuf tea.

Tuluy, pentingna nu sejen nyeta di kitab iyeu aya tema sejen oge nu penting. Nyeta tema 'tepungna naon anu dipikirkeun jeung numikirkeun'. Hiji bahasan nu saestuna beres jadi cicit-buit tasawuf direken sesat ku jalma rea. Salah sahiji ciri tasawuf jalur *syathiyyat*, nu mana ahli panalungtikan ngeunaan iyeu saperti Louis Massignon nu nulis *la Passion de'lla Hallaj*,[1] negeskeun lamunmah ditingali make paningali nu bener da atuh lain salah Hallaj. Kitu oge Seyyed Hossein Nasr jeung sakumna ahli-ahli panalungtikan sajarah jeung eusi ajaran para arif nunggelkeun hal nu akur bae, yen *hal* para arif ulah dihukuman ku hukum nu teu sapadan. Tah di dieu, posisi Aang Sina sebagey pilsup *par excellence* sakaligus *gnosis*, ngajelaskeun hiji sugan ti jalur nu logis. Berhasil? Atuh etamah kumaha nyana nu maca. Macana bener, nya bener jeung bisa, macana salah nya salah bae moal bisa. Soalna, sok sanajan samodel Al-Hallaj tea ngahaleuangkeun:

Ro'aitu rabbi bi 'aini qalbi

Faqultu, man anta,

—anta

1 Edisi ringkesna beres ditarjamah, tingali: Louis Massignon, *Al-Hallaj: Sang Sufi Syahid,* [tarjamah: Dewi Candraningrum], Fajar Pustaka: Yogyakarta, 2008.

Kaula neleu pangeran ku mata hate kaula
Maka ngomong kaula, saha nyana,
—nyana

Syi'ir nu mupuhuan kecap *'ana al-haqq'* nu matak ngagegerkeun iyeu pan jadi carita sorangan yen Al-Hallaj ngalanggar akidah tea, *hulul* tea, cindekna kaluar ti jalur nu saluyu jeung sareat. Dibaca saliwatmah nya kitu tea pan matak pikapaureun. Tapi pan justru di dieu kuduna hiji pertanyaan muncul: naha enya kitu? Beres jadi kasaksian sarerea, boh ku ahli tarikh boh ku ahli taswufna sorangan, yen ajaran Al-Hallajteh jauh ti nyesatkeun tea. Malah dibela ku hujah Islam Al-Ghazali di kitab *Misykat al-Anwar*. Tapi nya kitu tea jelema moal bisa kabeh ngarti, horeng numutkeun khabar ti Ibn Tufayl ti dayeuh kulon, Spanyol, dina bubuka kitab Hayy ibn Yaqdzan (Edisi Indonesia)[2] Al-Ghazali sorangan dituduh kaluar ti jalur pedah nulis *Misykat al-Anwar* da jinisna beda jeung kitab *Ihya*. Tuh pan jadi patula patali jeung Hayy ibn Yaqdzan sagala; anu mana pan iyeu titel kitab nu, samemeh masyhur ku Ibn Tufayl, kitab iyeu aslina ditulis ku Aang Sina.[3] Kitab anu nyirian corak yen Aang Sina faseh, mundel, lain sakedar akrab tapi oge teleum dinu sagara tasawuf, hiji tasawuf nu numutkeun Tufayl disebut *Hikmah al-Masyriqiyyah*.

Cindekna, kitab *Danish Nama-i* iyeu kitab penting kacida, kudu pisan dibaca ku sakumna santri boh gegeden-

2 Ibn Tufayl, *Hayy Bin Yaqzan: Anak Adam Mencari Tuhan,* [tarjamah: Ahmadie Thaha] ,Pustaka Firdaus, 1997, kaca. 2
3 Tingali hasil pangriksa sim uing dina tarjamah kitab patali: Ibn Sina, *Resital Hayy Ibn Yaqzan*, [tarjamah Lutfi Mardiansyah], 2022.

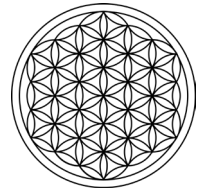
gegeden panalungtikan di nagara urang iyeu, bil khusus di tatar Sunda. Pentingna nu sejen nyeta kitab iyeuyeh ditulis make basa Parsi (Persia). Atuh enyaan wae ari kitumah pan jaman harita basa Parsiteh lain basa kecap/lisan Islam, da nu jadi basa kecap/lisan Islam (*lingua franca*) pan basa Arab. Tah ku ayana kitu, iyeu kitab ditulis ku basa Parsi jadi tetengger yen Aang Sina ngamumule basa daerahna. Apan Aang Sina hirup kumbuh di sakuliah Persia, lahir di Asfahnah (kiwari jadi wewengkon Uzbekistan) ngantunkeun jeung dipendem di Isfahan. Numatak kitu iyeu pangbubuka ditulis ku basa Sunda, da arah-arah dek *tapa'ul* tea, malahmandar sing jadi ciri yen hikmah, pilsapat, atau pangaweruh ka Allah bakal hirup di mana bae, ku cara kumaha bae, ku basa naon bae.

***

Sim uing beres narjamah kitab iyeu ngan dua minggu. Bati pangedulan jeung sesa ngagiring-giring hayam jeung budak; sesa cape ngungudag monyet nu turun ti gunung napuk nangka jeung jengkol, sesa ngurus sayang teweul, sesa ngintip bayawak nu ngadodoho endog hayam. Sim uing, narjamah kitab iyeu nyokot ti "Parviz Morewedge, *The Metaphysica Of Avicenna (Ibn Sina), A critical translation-commentary and analysis of the fundamental arguments in Avicenna's Metaphysica in the Da-nish Na-ma-i 'ala-'i, (The Book of Scientific Knowledge),* New York, Routledge & Kegan Paul Ltd, 2016"; atuh enya can widi can naon. Da pimanaeun tea atuh sim uing hereut pakeun pungsat bahan, gejed lengkah pondok hontal. Ampun paralun sing ageung panghampura ka Prof Parviz, anu ayeuna jadi salah sahiji pupuhu di pondok Tradisi di Malaysia, hiji

paguneman nu ngaguyubkeun pasamoan pilsapat jeung sajabana nu kakurung kakandung di sajeroning elmu-elmu kaislaman. Naha teu dicokot ti basa Parsi? Lamun tea sim uingteh *polyglot,* pan lain sateh. Dalah iyeu oge koceak dengkek, sataker kebek, kesang ka bujur-bujur ti basa English oge. Batan uyuhan, da lamun ngadagoan boa saha tea pikeun narjamah kitab iyeu, ngan teu cadu hungkul tah kudu nungguan ratus taun, geus kabuktian ku kitab-kitab nu sejenna, akur kitu da pa andel andel tea, tungtungna teu sasiki-siki acan tarjamah nu goreng patut. Mun kitumah cara iyeu, aya-aya poyokeun atuh. Apan emang teu diburuhan tea geuniiing, bari pan pohara ayeunamah jalmateh alah batan kokoro manggih mulud, tekaop neleu duit. Lantaran kitu, ah iyeumah moro resep we, dan nu neangan sumbernage Ajengan Kota ahli Ibn Sina, Dani Ramdani, nu kiwari ngagegeuh di sakola Universitas Pamulang, Tangerang (belah manaeun Jakarta?); nuhun ah. Teu hilap ka Pendekar Pangedulan Pangrajinna pangersa ahli syi'ir, Lutfi Mardiansyah, nu teu weleh ngabibita buku anyar, pok nateh hampir unggal isuk "mas, sa abis beli buku baru," cobaaa. Nuhun oge ka Raja Cahaya Islam, jeung Muhammad Taufiq Romadona dua jajaka ti palih Bandung (Coret) nu heurin usik diganggu sim uing, disuprih tanagana jang nitenan aksara boh di Kitab Penyembuhan boh di kitab iyeu, nuhun ah. Kum ka sarerea nu dekeut nu jauh nu ngarojong pagawean pangedulan samodel kieu. *Wa ma taufiqi illa billah...*

Sumedang-Tasikmalaya,
November, 2023
Akhir Silih Mulud, 1445. H



Bismillahirrahmanirrahim...

Alhamdulillahirabbil 'alamin. Selawat bagi nabi-Nya, Muhammad saw., dan pada seluruh keturunannya.

1. Permulaan filsafat pertama [Ilahiah]

Bab Pertama: sejumlah ilmu-ilmu filsafat

BAGI setiap ilmu terdapat suatu subjek bahasan yang masalahnya ditelusuri oleh ilmu tersebut. Terdapat dua jenis subjek pembahasan: yang satu bergantung pada fiil/tindakan kita, dan yang lain adalah [yang] keberadaannya tidak tergantung pada tindakan kita. Contoh untuk yang pertama adalah akhlak kita; contoh untuk yang kedua adalah bumi, langit, hewan-hewan dan tumbuhan. Jadi, ilmu intelektual ada dua macam. [Pertama] ilmu yang memberi tahu kita mengenai keadaan tindakan kita yang disebut ilmu amali, karena tujuannya adalah untuk memberi tahu kita mengenai apa yang mesti kita lakukan supaya dapat mengatur urusan kita di dunia dengan saksama dan untuk menjamin urusan kita di dunia lain [akhirat] akan selaras dengan harapan kita. [Subjek ilmu] yang lain memberi tahu kita mengenai keberadaan/wujud

objek sehingga jiwa kita dapat menemukan bentuknya yang memadai dan semoga [jiwa] beroleh untung di dunia lain [akhirat], sebagaimana yang akan kami jelaskan di tempat yang tepat. Ilmu ini disebut ilmu spekulatif.

Dari masing-masing dua ilmu tersebut kita memperoleh tiga ilmu. Ada tiga ilmu amali/praktis. Yang pertama adalah ilmu tata kelola publik [umum] yang menjamin kita atas perhimpunan yang memerlukan adanya ketertataan. Dan ini juga terdiri dari dua jenis. Yang pertama menyangkut hakikat hukum sariat/agama, dan yang kedua menyangkut hakikat ilmu politik/siasat. Ilmu sariat/agama merupakan asal-muasal ilmu politik, yang belakangan adalah cabangnya dan merupakan pengganti bagi yang pertama. [Ilmu] yang lain adalah ilmu tatakelola rumah tangga yang diarahkan untuk mengatur pergaulan yang terjadi dalam sebuah rumah antara suami dan istri, ayah dan anak, serta tuan dan budak. Yang ketiga adalah ilmu mengenai diri (jiwa/*khwud*), yang merinci bagaimana semestinya manusia bersikap terhadap dirinya sendiri. Karena merupakan [sifat alami] kondisi manusia untuk menyendiri atau berkumpul dengan orang lain, dan karena baik pergaulan yang dilakukan bersama anggota keluarga atau dengan masyarakat, [menghasilkan] tiga jenis ilmu amali/praktis yang mengatur hubungan ini: pengelolaan sipil, pengelolaan rumah tangga, dan terakhir pengelolaan diri.

Ilmu spekulatif ada tiga macam: **yang pertama** disebut filsafat pertama [*barin*], [yakni] ilmu primordial mengenai apa yang melampaui alam; yang lain [**kedua**] adalah ilmu perantara yang disebut sebagai ilmu bahasa dan matematika; juga disebut sebagai ilmu instruktif/ilmu taklim; yang lain [**ketiga**] disebut ilmu tabii atau ilmu rendah. Pembagian tripartit ilmu-ilmu ini disebabkan karena hal-ihwal hanya dikelompokkan menjadi tiga macam. Entah (1) karena wujudnya (yakni, yang merupakan pokok bahasan ilmu ini) sama sekali tidak terhubung dengan materi indrawi, campuran/komposit dan gerak. Oleh karena itu, mereka dapat dibayangkan/dipikirkan (*tashawwur*) tanpa menyatu dengan materi dan gerak, seperti akal, wujud (*hasti*), kesatuan (*wahdah*), suatu penyebab (*illati*), akibat (*ma'lumi*), dan apa pun yang sejenis. Kondisi-kondisi ini dapat ditangkap tanpa indra. Oleh karena itu mungkin untuk menangkap [memikirkan] subjek pembahasan secara mandiri dari indra. Atau (2) ada jenis subjek lain yang wujudnya tidak terpisah dari materi indra dan hal dalam gerak. Sekalipun demikian, imajinasi dapat memisahkan hal-hal ini karena, berdasarkan definisi, hal-hal tersebut tidak selalu terkait dengan wadak yang terindra tidak pula dengan benda yang rentan terhadap gerakan. Contoh akan hal ini seperti [sifat] segitiga, persegi, bulat, dan panjang, yang dapat dipredikatkan pada [benda-benda] seperti emas, perak, kayu, atau lempung. Akan tetapi, kemanusiaan dan apa pun yang sejenis tidak dapat

didefinisikan dengan gagasan tersebut [tadi] karena kamanusiaan dihubungkan dengan suatu materi yang pasti dan tidak dapat dipisahkan dengan materi[nya] melalui imajinasi [semata]. Akan tetapi, segitiga atau persegi tidak dapat maujud tanpa mendiami suatu wadak. Meskipun demikian, mustahil untuk mendefinisikan dan membayangkan [bentuk-bentuk geometri tadi] tanpa mengacu pada materi. Atau (3) hal-hal lain yang wujudnya berada dalam materi, dan pendefinisian serta imajinasi [atasnya harus selalu] dikaitkan dengan materi dan sifat gerak, seperti yang telah dijelaskan melalui contoh kami sebelumnya.

Oleh karena itu, terdapat ilmu yang menyelidiki sifat entitas yang tidak senantiasa bergantung pada materi dan penggerak. Dengan demikian, mungkin saja ada di antara subjek-subjek yang satu jenis yang tidak pernah bersatu dengan materi, seperti akal dan kebenaran (*'aql wa haqq*), yang semestinya diketahui. Ada entitas-entitas yang bisa tercampur dengan materi dan gerak, namun sifatnya tidak senantiasa berhubungan dengan materi dan gerak. Contoh dari subjek ini adalah kausalitas/ilat (*'illati*) yang bisa baik dalam wadak, atau dalam sifat suatu akal/intelek. Ilmu dengan subjek bahasan demikian itu adalah filsafat pertama (*'ilm-i barin*). Dan ilmu yang menelaah hakikat subjek bahasan yang dalam wujudnya tidak bisa tidak selain berpadu dengan materi, meskipun tidak ada materi tertentu khusus baginya, seperti bentuk (*syakl*) dan bilangan, yang syarat-syaratnya diketahui

dengan ilmu aksiomatik, itu disebut ilmu matematika. Dan yang ketiga adalah ilmu tabii [fisika]. Dalam kitab ini, wacana kita dan pengamatan kita diarahkan pada ketiga macam ilmu spekulatif tersbut.

2. Menyelidiki subjek bahasan ilmu-ilmu spekulatif ini sehingga pokok bahasan filsafat pertama tersingkap

DI antara ketiga ilmu tersebut, ilmu-ilmu tabii itu lebih dekat dengan manusia dan paling dapat dipahami [secara gamblang] baginya, sekalipun [ilmu tabii] itu mengandung lebih banyak ketidakpastian dibandingkan ilmu lainnya. Subjek bahasan ilmu ini adalah materi yang terindra, yang mesti diselidiki dari sudut pandangan keadaan [tingkatannya], seperti apakah dapat dipindahkan, dapat diubah, memiliki bagian-bagian, dan memiliki batasan. Ilmu yang lain adalah ilmu matematika yang mana di sana terdapat sedikit ketidakpastian dan perselisihan, karena [ilmu matematika tradisional] dibersihkan dari gerak dan perubahan. [Di mana ilmu ini] dipertimbangkan dalam istilah umum, subjek bahasannya adalah 'kuantitas' dan, [di mana ilmu ini] dipertimbangkan secara detail, pokok bahasannya adalah 'ukuran dan angka'. Ilmu geometri, ilmu tentang aritmatika, ilmu astronomi, ilmu musik, ilmu optik, ilmu mekanik, ilmu mengenai gerak bola, ilmu pengamatan yang menggunakan alat, dan ilmu apa pun sejenis ini [adalah] termsuk [ke dalam kelompok ilmu] matematika. Namun, subjek

bahasan filsafat bukanlah hal-hal yang juzi/partikular; melainkan, [pokok bahasannya mengenai] Wujud Wajib, dan dengan demikian filsafat pertama adalah wajib/absolut. Masalah-masalahnya disebabkan oleh keadaan-keadaan yang wujudnya muncul dari dirinya sendiri dan memiliki esensi, sebagaimana telah dibahas di bawah ajaran burhan/demonstrasi. Ke-'yang mana'-an dari keadaan-keadaan ini ditentukan oleh keadaan-keadaan tersebut (*hal-ha*) di mana keberadaan suatu maujud, dan suatu maujud tidak disebabkan oleh kuantitas atau gerak. Secara keseluruhan, subjek bahasan ilmu ini [filsafat pertama], itu berbeda dari subjek bahasan dua ilmu yang lain [sebelumnya] karena subjek bahasannya adalah merupakan aspek dari wujud yang adalah wujud sebagaimana halnya ia wujud. Kami akan menyinggung contoh dari ketiga tingkatan [ilmu] tersebut.

Wujud genap, wujud ganjil, wujud bulan, wujud segitiga, wujud panjang, pada hakikatnya bukan karena kondisinya adalah wujud sebagaimana ia wujud, karena di sana mestilah ada bilangan untuk suatu wujud supaya di sana [ada dan terjadi suatu hal yang] ganjil atau genap. Di sana mestilah ada keterukuran supaya di sana terjadi ke-bulat-an, ke-segitiga-an, atau panjang. Namun mengubah suatu wujud [jadi] putih atau hitam itu tidak berhubungan dengan keadaannya sebagai suatu wujud, atau dengan jumlah atau keterukurannya, melainkan berkaitan dengan wujudnya yang rentan terhadap perubahan dan pergerakan.

Sedangkan wujud menjadi universal, menjadi juzi/partikular, menjadi potensialitas, menjadi keniscayaan, menjadi suatu sebab, menjadi suatu akibat, menjadi suatu substansi, dan menjadi suatu aksiden itu [terutama] terkait dengan wujud sebagaimana ia wujud, bukan karena kuantitas, atau rentan terhadap gerak. Sama dengan ini, [seperti] jadi satu, jadi banyak, jadi setuju [selaras], atau jadi tidak setuju [tidak selaras], dan apa pun yang analog dengan ini.

Bagi ilmu ini, penting untuk mempertimbangkan penyebab-penyebab yang dimiliki oleh seluruh alam keberadaan [maujudat]—bukan hanya yang termasuk dalam ilmu-ilmu matematika dan tabii semata. Makrifat atas pencipta segala sesuatu, kesatuannya, dan penyatuan segala sesuatu dengannya termasuk dalam ilmu [metafisika] ini. Bagian ilmu yang menyelidiki keesaan Allah (*tauhid*), secara khusus disebut dengan ilmu teologi metafisik (*'ilm-i ilahi*), atau ilmu kedaulatan Allah (*'ilm-i rububiya*). Pondasi-pondasi seluruh ilmu yang lain dibangun di atas ilmu ini. Secara tradisional ilmu ini diajarkan paling terakhir, sekalipun pada hakikatnya [mesti] didahulukan. Sekalipun demikian, kami akan berupaya untuk mengajarkannya terlebih dahulu dan membuatnya mudah dipahami tanpa paksaan melalui iradat Allah taala, yang keagungan-Nya mahamegah.

3. Penjabaran utama mengenai sifat dari wujud, penerapannya pada pelbagai hal, dan mengenai pengenalan atas eksposisi mengenai substansi

Wujud itu dikenali [disadari] melalui nalar, tanpa bantuan definisi/had atau deskripsi. Karena [wujud] tidak memiliki definisi/had, tidak pula memiliki genus (*jins*), juga diferensia (*fashl*) karena tidak ada yang lebih umum daripadanya. Wujud tidak memiliki deskripsi karena tidak ada yang lebih diketahui (*ma'ruf*) daripadanya. Boleh jadi orang dapat mengenali namanya dalam satu bahasa melalui bahasa lain. Jadi, dalam beberapa hal, mungkinlah seseorang mengetahui apa yang dimaksud dengan istilah seperti 'wujud'. Misalnya, bila muncul dalam bahasa Arab, [wujud] dapat dijelaskan dalam bahasa Persia, dan orang dapat menunjukkan (*isyatat*) bahwa hal itu berasal dari mana semua hal lainnya diturunkan.

Dalam pembagian pertamanya, wujud merupakan yang utama (*prima facie*) dari dua macam: yang satu disebut substansi (*jauhar*) dan yang lain aksiden (*'arad*). Aksiden adalah sesuatu yang wujudnya/keberadaannya berasal dari sesuatu yang lain, sehingga hal itu tamam, tapa dia aktif dengan sendirinya atau karena hal lain. Sebuah contoh dari keadaan ini adalah [sifat] putih dari kain. Kita tahu bahwa kain ada dengan sendirinya karena dirinya sendiri, atau melalui hal-hal yang menjadikannya ada. Sifat putih ada dalam ketergantungan [sifat] di dalam [kain]. Sifat putih dan apa pun yang analog dengan hal itu disebut

sebagai aksiden. Dalam konteks ini, penampang sifat putih itu disebut subjek (*maudlu'*), meskipun dalam konteks lain ada hal lain yang dimaksud dengan 'subjek'. Jadi, suatu substansi adalah sesuatu yang bukan aksiden, yang terlebih wujudnya tidak dalam suatu subjek, melainkan realitas/hakikat sehingga menjadi wujud realitas tersebut dan esensinya tidak menerima karakteristik hal lain tersebut di atas. Seseorang barangkali menganggap substansi sebagai suatu penampang [penerima] yang tidak memiliki karakter [yang memberi sifat]. Tetapi untuk aktif, substansi ini mestilah diterima oleh penerima yang realitasnya akan kita tegaskan kemudian manakala kita menjelaskan sifatnya [terlebih dahulu]. Orang barangkali menganggap substansi bukan sebagai sebuah penerima atau dalam [kapasitasnya] dalam menerima, seperti yang juga akan kita jelaskan nanti manakala kita menjelaskan wujudnya. Hal ini kemudian disebut suatu 'substansi'. Penampung/penerima apa pun yang wujudnya sempurna dan menjadi aktif oleh sesuatu yang diterimanya itu disebut *hayula* (materi) atau *maddah* dalam bahasa Arab, yang dalam bahasa Persia disebut *māya.*

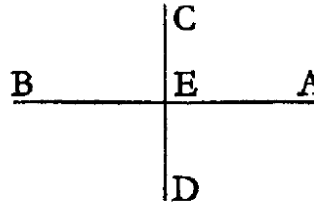
Apa yang diterimanya disebut bentuk *surah*. Bentuk adalah substansi dan bukan suatu aksiden seperti yang telah kami tegaskan. Dan mengapa hal itu bukanlah suatu substansi, dan suatu substansi yang mana, karena sifatnya sendiri, terlibat dalam tindakan dengan yang indrawi [catat bahwa substansi itu dibuat sempurna menurut bentuknya yang adalah

prinsipnya]? Tentu saja jika bentuknya adalah sebuah aksiden, maka ia akan posterior [berada di balakang] substansi dan bukan prinsip dari substansi.

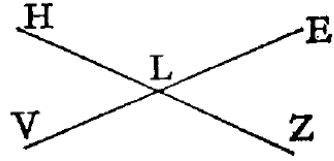
Oleh karena itu, substansi mempunyai empat aspek: (1) satu materi sederhana (*hayula*), seperti prinsip bahwa sifat api terkandung di dalamnya; (2) satu bentuk (*surah*), seperti [hakikat] realitas yang ber-api dan sifat alami ber-api (*thabi'a*); (3) suatu gabungan/murakab, seperti wadak yang ber-api; dan terakhir (4) suatu entitas seperti jiwa (*jan*) yang berdiri (bertahan) secara independen dari wadak atau seperti akal (*'aql*).

4. Menyelidiki keadaan substansi (*jauhar*) yang adalah wadak (*tan*) dan disebut *jism* dalam bahasa Arab

SUATU substansi yang adalah wadak, adalah gabungan/murakab dari materi (*maddah*) dan dari bentuk (*surah*). Dengan demikian, wadak adalah yang substansinya, di mana seseorang dapat menempatakan garis lintang pertama [yakni garis lurus] dan garis lintang lainnya pada gambar silang sehingga yang kedua bersinggungan dengan yang pertama tanpa terjadi suatu kemiringan pada arah horisontal, seperti pada [gambar] silang berikut:



Tapi tidak seperti silang ini:



Karena CD, yang tidak condong ke arah A maupun ke arah B, memotong AB pada garis tegak lurus dalam persilangan pertama, sudut AEC tentu sama dengan sudut BED. Kedua sudut tersebut disebut sudut siku-siku. Namun pada persilangan kedua, VE tidak memotong HZ pada garis tegak lurus karena titik terjauhnya yang ditandai dengan E itu condong ke

arah Z dan titik terjauh yang ditandai oleh V itu condong ke arah H. Akibatnya, sudut ZLE lebih kecil dari sudut HLE. Sudut ZLE lebih kecil dari sudut siku-siku dan disebut dutu kerucut. Sudut HLE lebih besar dari sudut siku-siku dan disebut sudut tumpul.

Dengan demikian, suatu wadak adalah suatu entitas yang, jika seseorang menempatkan garis lintangnya itu, garis lintang lain akan ditemukan memotongnya pada sudut siku-siku, dan garis bujur ketiga dari kedua panjang ini akan tegak lurus pada titik singgung sebelumnya. Apa pun bisa ditempatkan di bawah tiga besaran ini dengan cara yang disebutkan di atas dan juga merupakan suatu substansi yang disebut wadak. Substansi seperti itu ada di dunia. Besaran pertama secara khusus disebut garis bujur, *daraza* (dalam bahasa Persia) dan *thul* (dalam bahasa Arab). Yang kedua disebut lebar, *pahna* (dalam bahasa Persia) dan *'arad* (dalam bahasa Arab). Yang ketiga disebut kedalaman, *sitabri* (dalam bahasa Persia) dan *'umq* (dalam bahasa Arab). Ketiga arah ini ada secara bersamaan secara potensial dan secara aktual bersamaan di dalam suatu wadak. Dan suatu wadak adalah suatu wadak karena orang dapat menunjukkan tiga dimensi ini di dalamnya melalui sarana untuk menunjukkan dan berhipotesis apakah itu merupakan kesatuan yang tidak memiliki bagian-[bagian]. Seseorang dapat membedahnya melalui imajinasi. Akan tetapi yang ada dalam suatu wadak, seperti panjang, lebar, dan kedalaman, itu diketahui sebagai ada tidak dalam

bentuk wadak, melainkan sebagai aksiden pada [wadak]. Contohnya, seseorang dapat mengambil sepotong lilin dan memanjangkannya menjadi satu depa lebih panjang, dua jari lebih lebar, dan satu jari lebih dalam. Kemudian seseorang dapat memodifikasinya sehingga panjang, lebar, dan kedalamannya bervariasi. Di bawah keadaan demikian, bentuk kewadakannya akan tetap bertahan, sementara ketiga dimensi ini tidak. Sehingga dimensi-dimensi ini adalah aksiden-aksiden pada lilin, sedangkan bentuknya adalah atribut lainnya. Wadak berbeda bukan dalam hal bentuk, karena termasuk dalam satu jenis kategori, semua wadak identik sehubungan dengan kemungkinan yang dijelaskan dengan tiga dimensi tersebut di atas.

Bagaimanapun, wadak berbeda dalam hal panjang, lebar, dan kedalamannya. Oleh karena itu, perbedaan yang tampak dalam bentuk suatu wadak—sebagai wadak adalah wadak karena memiliki bentuk ini—dan di dalam dimensi ini. Sudah barang tentu, pengukuran sejumlah wadak selalu konstan dan tidak dapat diubah, meskipun pengukurannya bukanlah bentuk itu sendiri melainkan suatu aksiden yang tidak terpisahkan darinya, seperti [warna kulit] hitam tidak dapat dipisahkan dari orang Etiopia, dan sebagai aspek tertentu juga demikian tidak dapat dipisahkan darinya. Akan tetapi, hal itu tidak dapat dipisahkan membuktikan bahwa hal itu tidak bersifat intrinsik dan aksidental. Hal ini telah dibuktikan di tempat lain. Di antara orang-orang ada perbedaan pendapat

mengenai apa yang merupakan prinsip suatu wadak. Ada tiga doktrin mengenai topik ini. Sebuah doktrin menyatakan bahwa pada prinsipnya suatu wadak adalah bukan komposit/murakab. Yang lain menyatakan bahwa suatu wadak merupakan gabungan dari bagian-bagian yang pada dirinya sendiri dapat dipisahkan baik dengan imajinasi maupun dengan tindakan [nyata dan eksternal]. Doktrin ketiga menyatakan bahwa suatu wadak adalah gabungan dari materi dan bentuk material. Tugas kita adalah untuk menegaskan doktrin yang benar di antara alternatif-alternatif ini.

5. Memberikan burhan atas kesalahan yang pertama dari ketiga doktrin

TAK syak lagi bahwa bentuk wadak itu tidaklah identik dengan ketiga dimensi ini tetapi merupakan suatu kesinambungan (yakni, keutuhan; *paiwastagi*) yang merupakan penerima dari objek imajinasi [yang diandaikan] tersebut yang telah kami jelaskan sebelumnya. Dan bentuk itu, tak syak lagi, adalah suatu kesinambungan, karena jika wujud suatu wadak itu tidak bersinambung, dapat dipilah-pilah, maka hal itu tidak akan mungkin untuk membayangkan tiga dimensi ini ada di dalam wadak. Selain itu, kesinambungan (keutuhan) merupakan kebalikan dari diskontinuitas (keterbagian). Tidak ada yang menerima kebalikannya karena penerima [penampang] suatu hal yang [menempati] tempat dan yang mana ia bertahan; yang tidak [menempati] tempatnya, tidak menerima apa

yang ada di dalam tempat. Kami menyadari bahwa wadak yang berkesinambungan dapat menerima ketidaksinambungan, sedangkan penerimaan terhadap ketidaksinambungan tidak dapat terjadi pada kesinambungan. Oleh karena itu, suatu wadak mestilah berada dalam suatu hal yang mana [dapat] menerima baik ketidaksinambungan maupun kesinambungan.

Karena hal itu bukanlah suatu bentuk dari suatu wadak, hal itu mestilah hal lain yang bersamaan dengan (*ba surat-i jism*) bentuk suatu wadak. Bentuk ini bertahan di dalamnya dan bersama sifat-sifat hal yang telah dibicarakan sebelumnya. Penampang/penerima apa pun di mana suatu bentuk bertahan dan yang mana dirinya adalah selain bentuk, itu disebut materi sederhana (*maddah*). Oleh karena itu, bentuk material bertahan di dalam substratum [susunan komponen yang berpadu] materi (*maddah*), dan dari bentuk dan materi sederhana itulah wadak terwujud/terejawantah. Hal ini, misalnya, berlaku pada bola polo yang diejawantahkan dari kayu dan dari [bentuk] kebulatan. Oleh karena itu, bentuk suatu wadak tidak dapat dipisahkan dari materi.

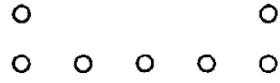
6. Burhan ketidakbenaran doktrin kedua

DOKTRIN mereka yang meyakini bahwa wadak material itu terdiri dari unsur-unsur yang tidak dapat dibagi-bagi dan bahwa suatu wadak berasal dari komposisi (*takrib*) ini juga doktrin yang salah kare-

na menyiratkan bahwa hanya ada dua kasus [jalan]. Misalnya, jika kita mempertimbangkan tiga elemen membentuk kepaduan [komposit], salah satunya adalah median [penengah] (*miyana*) dan dua lainnya berada di titik ekstrem (*karanagin*), maka mediannya akan terpisah kedua ekstrem sedemikian rupa sehingga tidak bersentuhan satu sama lain, atau [dua ujung ekstrem] tidak memisahkannya namun memperkenankan [salah] satu menyentuh yang lain. Jika mediannya terpisah satu sama lain, maka masing-masing dua ekstrem akan bersentuhan (*sawad*) terpisah dari median yang mana ekstrem lainnya tidak akan menyentuh. Oleh karena itu, akan ada dua posisi untuk median, dan karena itu haruslah jadi terpisah/terbagi. Jika mediannya tidak menghubungkan setiap elemen dengan semua elemen lain (yakni jika tidak memisahkan satu dari yang lain), maka seluruh elemen tidak akan dibedakan satu sama lain seluruhnya. Selanjutnya posisi kedua ekstrem akan sama dengan posisi salah satu median, sehingga itu dapat berdiri secara terpisah dan mereka tidak akan berbaur satu sama lain. Sebagai hasilnya, posisi kedua [ekstrem] bersama-sama tidak lebih dari yang satu. Oleh karena itu, perbedaan dari kedua elemen gabungan ini tidak akan lebih besar dari yang satu. Demikian pula jika elemen ketiga digabungkan dengan mereka, itu juga akan digabungkan menjadi satu elemen. Akibatnya, jika ribuan demi ribuan [elemen] digabungkan, mereka akan sama dengan yang satu. Penganut doktrin ini

tidak mengklaim bahwa median tidak memisahkan [dua titik] ekstrem karena mereka menyadari bahwa ketidakmungkinan ini akan terjadi, akan tetapi mereka menyatakan bahwa dua [titik] ekstremnya terpisah satu sama lain.

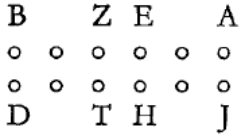
Argumen lain yang mendukung kemustahilan doktrin kedua ini adalah sebagai berikut. Mari kita andaikan (*wahm*) bahwa ada lima elemen dari sebuah wadak yang tidak dapat dibagi-bagi tertata dalam barisan (*rada*)



Dan satu elemen ditempatkan di setiap ujungnya. Mereka kemudian akan mendekat satu sama lain dengan gerakan yang sama sampai mereka bertemu. Tak syak lagi, setiap persinggungan (*burida*) suatu bagian dari median, menyebabkan suatu bagian dari median menjadi salah satu titik akhir, dan bagian lainnya menjadi titik akhir yang lain (yakni: median mengambil bagian dari dua lemen dalam [titik] ekstrem). Jika hal ini tidak terjadi, satu mestilah terlibat agar yang lain dapat menemui [titik] itu, atau keduanya harus terlibat dan menolak untuk bergerak kapan pun. Akan tetapi, akal mengetahui, bahwa kedua hal ini dapat disatukan; di mana mereka bertemu [bersinggungan dengan] median dibagi men-

jadi dua bagian. Yang pasti, para pendukung doktrin ini mengklaim bahwa [titik] ekstrem tidak akan mematuhi perintah untuk bergerak di tempat itu, namun hanya akan mematuhi perintah untuk pindah ke tempat itu. Bukanlah wewenang Allah untuk menggerakkan elemen-elemen ini agar bertemu di tempat itu demi untuk membaginya.

Argumen yang lain adalah sebagai berikut. Mari kita susun enam elemen dalam satu baris dan himpunan enam elemen lainnya dalam baris isomorfis lainnya pada yang pertama, seperti yang diilustrasikan di bawah ini:



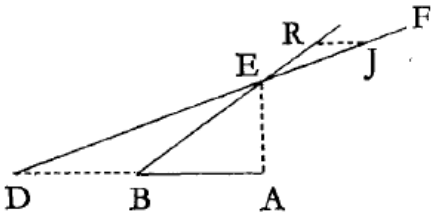
Biarkan AB mengindikasikan satu baris dan JD pada baris lainnya. Biarkan sebuah elemen dari A bergerak ke arah B dan elemen lain dari D bergerak ke arah J sampai mereka berhadapan satu sama lain. Kemudian tidak ada keraguan bahwa elemen-elemen ini akan selaras satu sama lain pada mulanya, dan setelah itu yang satu akan melewati yang lain. Mari kita bangun pendekatan ini sedemikian rupa sehingga gerakan mereka berlangusng dalam waktu yang sama. Mereka akan berhadapan satu sama lain manakala setengah dari total waktu telah berlalu (yakni, karena durasi dari gerak adalah jumlah total waktu yang

diperlukan untuk memindahkan satu elemen dari satu ujung ke ujung lainnya, mereka mesti bertemu di tengah manakala setengah dari jumlah waktu tersebut telah berlalu). Tetapi unsur yang bertanda E adalah unsur H, dan yang bersesuaian dengan Z adalah T. Jika tempat mereka bertemu jatuh di E dan H, satu akan memindahkan tiga interval dan empat lainnya. Sekali lagi, jika keduanya sejajar di Z dan T, maka satu akan memindahkan tiga dan empat lainnya. Jika satu di titik E, maka yang lain akan di titik T, jika satu di titik H, yang lain akan di titik Z. Selanjutnya, keduanya tidak akan sejajar satu sama lain. Oleh karena itu mereka tidak akan saling berpapasan, yang merupakan hal yang mustahil.

Argumen ketiga adalah ini. Mari kita buat satu baris dari empat elemen dan baris lainnya dari empat elemen tambahan di sebelah baris pertama, dan mari kita sejajarkan baris ini sedemikian rupa sehingga tidak ada elemen lain yang dapat disisipkan di antara elemen kedua baris tersebut. Demikian pula, mari kita buat dua baris tambahan hingga kita dapat membuat matriks berukuran empat kali empat dengan bentuk berikut:

Meskipun elemen-elemen ini telah kita buat secara terpisah pada gambar agar dapat diamati dengan lebih jelas, [elemen-elemen] tersebut sebenarnya tidak boleh dianggap sebagai entitas yang terpisah. Tidak ada yang dapat disisipkan ke dalam empat jalur yang ditunjuk sebagai AJ, TK, SY, dan HD ini. Bilangan dan garis apa pun yang berasal darinya adalah milik unsur [yang digambar dengan warna merah di MS]. Jadi, kedua garis AJ dan TK sama dengan dua garis SY dan HD terhadap garis bujur, dan terbukti bahwa AJ sama dengan masing-masing garis berikut: AH, HD, dan DJ. Jadi, semua garis tersebut sama dalam garis bujur dan garis lintang. Selain itu, terbukti bahwa [baris] diagonal AJ itu sama dengan JH. Maka, sehubungan dengan gambar-gambar yang dibuat untuk unsur-unsur yang ditunjuk oleh enam belas titik merah pada keempat garis tersebut, maka dengan niscaya AJ sama dengan JH, dan demikian pula, AH sama dengan AD, karena jika dilihat dari satu arah baik [dari arah] bujur, lintang, atau diagonal, tidak lebih dari empat titik merah yang terlihat. Maka, sisi pendek AJ akan sama dengan diagonal AD, suatu hal yang mustahil karena AD lebih panjang dari AT.

Argumen keempat adalah sebagai berikut. Bagian bawah tongkat kayu lurus dimasukkan ke dalam tanah shingga matahari memproyeksikan garis lurus dari atas tongkat ke tanah. Titik terjauh pada bayangan akan menjadi elemen di puncak garis lurus tersebut, atau akan tetap berada di titik yang semula ditempatinya, atau akan berpindah dari titik tersebut.



Jika [bayangan itu] tetap pada lokasi yang sama, maka sebuah garis lurus harus berakhir pada dua cabang, dan hal ini mustahil. Jika ia bergerak, jika suatu elemen dipindahkan, maka durasi geraknya akan lebih lama atau lebih pendek. Jika suatu unsur digerakkan setiap kali matahari bergerak, maka pergerakan garis tersebut di tempat tersebut di bumi akan sama dengan pergerakan matahari di langit, dan hal ini mustahil. Jika pergerakan garis tersebut lebih besar dari pergerakan matahari, maka hal tersebut akan menjadi suatu kemustahilan yang lebih besar lagi. Jika gerakannya berkurang, elemennya akan terpecah/terbagi, sehingga bertentangan [dengan] premis-premis doktrin.

Argumen kelima adalah berikut. Mari kita bayangkan sebuah kincir yang terbuat dari besi atau berlian berputar mengelilingi dirinya sendiri. Elemen tengah roda berputar lebih sedikit dibandingkan elemen pinggirannya. Oleh karena itu, setiap kali suatu elemen di pinggiran dipindahkan dengan suatu interval, elemen di pusat dipindahkan lebih kecil dari jarak perpindahan elemen di pinggiran. Kondisi ini

tentu mengandung arti pembagian suatu unsur. Para pendukung doktrin ini menyatakan bahwa ketika kincir diputar, semua elemen akan terpisah satu sama lain, atau elemen di pinggiran akan bergerak, sedangkan elemen di tengah, yang dapat diam, tetap diam. Kemustahilan penalaran ini sudahlah jelas, dan kami tidak akan memperluas maksudnya agar menjadi lebih jelas lagi. Banyak argumen lain yang diajukan untuk mendukung posisi ini, namun argumen yang disinggung sudah cukup untuk bukti kami.

7. Hasil dari upaya kita mengenali kondisi [sifat] wadak

OLEH karena itu, doktrin yang tepat adalah bahwa suatu wadak bukanlah merupakan gabungan dari unsur-unsur dan pada kenyataannya (yakni, secara alamiahnya menegaskan) suatu wadak pada dasarnya tidak mempunyai suatu unsur sampai ia dibuat untuk memilikinya (yakni, sampai keadaan alaminya diubah secara artifisial) karena jika tidak, ia akan memiliki unsur-unsur tanpa batas dalam jumlah dan tanpa ukuran (*andaza*).

Jadi, jika suatu titik ingin mencapai suatu tempat, titik tersebut harus sampai pada titik tengah, dan di titik tengah dari titik tengah, dan pada titik tengah dari titik tengah dari titik tengah. [Sehingga titik] itu tidak akan sampai pada titik akhir mana pun sampai ia tiba pertama kali di titik tengahnya. Tetapi kare-

na titik tengahnya tidak memiliki titik akhir, ia tidak akan pernah sampai pada titik akhir, yang mana [ini] mustahil. Dengan demikian, ia akan sampai pada titik tengah yang tidak ada titik tengahnya dengan sendirinya kecuali secara artifisial orang membuatnya, dan [titik] itu tidak akan memiliki bagian-bagian dengan sendirinya kecuali ia dicacah ke dalam bagian-bagian dengan cara dipoting, atau melalui benda yang mewujudkannya, atau melalui sarana imajinasi. Substratum [susunan] suatu wadak itu menerima bentuk-bentuk tertentu berdasarkan komposisinya. Apa pun [jenis] penerima itu, karena suatu hal tidak memiliki hal itu dengan sendirinya [melainkan dari yang lain].

Jadi untuk suatu substratum material, bentuk materialnya (*surat-i jismi*) dan dimensi-dimensi ini bersifat eksternal, bukan intrinsik/tabii. Oleh karena itu, berdasarkan alasan ini, [substratum material] tidak memiliki ukuran yang jelas. Oleh karena itu, ia dapat menerima hal-hal yang berukuran kecil serta yang berukuran besar. Wujud (yakni, pengejawantahan) dari wadak seperti itu dengan ukuran-ukuran yang seperti itu dimungkinkan dan ditunjukkan oleh [ilmu] fisika.

8. Memperlihatkan bahwa substratum dari wadak itu tidak kosong (*khali*) dari bentuk dan ia memiliki tindakan

SEBAGAIMANA yang telah kami tunjukkan sebelumnya, substratum suatu wadak itu kosong dari bentuk material yang memiliki panjang, lebar, dan kedalaman, hal itu dapat berupa wujud yang orang dapat menunjukkan tempat yang didiaminya (yakni, di mana ia merentang), atau itu boleh jadi merupakan suatu wujud akal (*'aqli*) yang mana indikasi seperti tadi tidak dapat dibuat.

Jika itu adalah suatu wujud yang mana indikasi dapat dibuat, dan bila itu berdiri secara terpisah dan terlepas dari bentuknya, maka hal itu secara niscaya memiliki arah/jihat dan dapat dicapai melalui arah ini, memiliki batas yang berbeda di setiap arah. Sehingga wujud dapat dibagi, itu akan merupakan suatu wadak. Tapi kami menyatakan bahwa [wujud itu tadi] tidak dapat memiliki bentuk material (karena mempunyai bentuk material akan menimbulkan kontradiksi). Lebih jauh lagi, jika [wujud] itu tidak dapat dibagi, ketidakterbagiannya akan disebabkan baik oleh sifat tabiatnya atau oleh tabiat asing yang diterimanya. Jika ketidakterbagiannya merupakan buah dari sifat tabiatnya sendiri, maka ia tidak dapat menerima pembagian, sebagaimana kami tegaskan. Bila ketakterbagiannya adalah buah dari sifat tabiat yang asing, maka substratum akan tanpa bentuk karena ia [sejak semula sudah] mengandung suatu bentuk yang

bertentangan dan berselisih dengan bantuk material [wujud] (*surat-i jismi*). Namun suatu bentuk material tidak memiliki kebalikan, seperti yang akan dijelaskan pada bagian di mana kondisi dari suatu [wujud] kebalikan ditunjukkan.

Jika seseorang tidak dapat menunjuknya, maka, wujud menerima suatu bentuk material, tempat di mana ia akan ditemukan tidak akan, secara nalar logis, lebih dahulu [prior] dari tempat lain. Karena dalam hubungannya dengan itu semua tempat memiliki sifat yang sama (yang kemudian jadi menetap), semua tempat akan alamiah baginya [wujud]. Karena alasan ini, dari seluruh posisi di muka bumi, tempat itu akan lebih dahulu dari [wujud], di mana ia menrima bentuk dan di mana ia menemukan bentuknya, atau kemana arah kedatangannya ke tempat itu dalam aktualisasinya. Pada prinsipnya tempat itu secara logis kan lebih dahulu [prior] dari [wujud/titik], karena jika tidak, maka tidak ada tempat yang lebih mendahuluinya daripada tempat mana pun. Oleh karenanya, [wujud itu] mesti memiliki tempat yang khusus sejak bahwa bentuk material akan dikaitkan dengannya. Dengan demikian, [wujud] itu akan menempati tempat tetap yang dapat ditunjuk. Di sisi lain, kami juga telah menyatakan sehubungan dengan kasus ini tidak ada indikasi yang dapat dibuat mengenai hal tersebut. Walakin indikasi pada [wujud] itu dapat dibuat dan juga sekaligus tidak dapat dibuat adalah [suatu penegasan yang] mustahil.

Dengan demikian, substratum [materi penyusun] bentuk material bukanlah suatu aktualitas tanpa bentuk material. Itu adalah substansi aktual (*jauhar bafi'l*) sehubungan dengan bentuk materialnya. Oleh karena itu, pada kenyataannya, bentuk material adalah substansi. Tidaklah bahwa substratum materi pada dirinya sendiri suatu hal yang aktual dan bentuk material adalah aksiden yang niscaya padanya. Lebih lanjut, substratum material pada dirinya sediri adalah bukan sesuatu tanpa bentuk material. Adalah mustahil bagi nalar untuk memahami penjelasan dari substansi tanpa aksiden niscaya ini (*'aradi lazim*; bentuk material, *surat-i jismi*). Baik di sana bisa ada atau tidak mungkin ada suatu indikasi (*isyarat*) pada dirinya yang merupakan dirinya, maka menjadi dirinya sebagaimana dirinya adalah suatu wadak. Kemudian hal itu menjadi wadak itu dikarenakan [dia] menjadi dirinya sebagaimana dirinya, dan tidak dikarenakan sebagai suatu hal yang aksidental dan ekstrinsik. Jika tidak ada indikasi pada dirinya sendiri sebagai dirinya sendiri, maka absurditas tersebut yang mana telah kami singgung sebelumnya dapat diterapkan. Jika tidak ada indikasi pada sesuatu sehubungan dengan menjadi dirinya sebagaimana dirinya, maka niscaya bagi hal itu untuk mengandung faktor [sesuatu yang bersifat] aksidental dan [sesuatu yang bersifat] ekstrinsik yang dengannya suatu indikasi dapat dibuat untuk itu. Ada tempat khusus untuk wujud itu dan bukan untuk penampungnya, karena penampungnya

adalah suatu kecerdasan yang berdiri dengan sendirinya. Dan aksiden ini tetap ada dalam materi dikarenakan dirinya sendiri dan ia memiliki tempat selain dari penampungnya. Akibatnya, ia [suatu wujud] tidak akan bertahan di dalam penampung.

Oleh karena itu, sesungguhnya wujud suatu wadak itu disebabkan oleh bentuknya, sekalipun tidak ada keraguan bahwa substratum ini menjadi wadak dikarenakan bentuk materialitasnya (*jismiyyah*). Manakala orang menempatkan wadak secara mandiri dengan dirinya sendiri, itu akan menempati tempat spesifik. Lebih lanjut, tidak ada keraguan bahwa posisi itu (yakni diamnya di tempat itu) itu dikarenakan oleh sifat/tabiinya sendiri. Jika hal itu menempati ruang spesifik di mana [ia demikian] dikarenakan oleh suatu penyebab ekstrinsik terhadap dirinya, maka wadak tidak akan bertahan (tertangguhkan) dengan dirinya. Dan ciri alamiah wadak ini yang memiliki tempat spesifik itu tidak sama dengan memiliki bentuk material, karena bentuk material semua wadak itu identik, tetapi tempat-tempat yang ingin mereka tempati dikarenakan sifatnya sendiri itu tidak identik karena satu wadak bergerak ke atas [sementara] yang lain bergerak ke bawah.

Oleh karena itu, sebab bagi posisi dari satu wadak pada suatu tempat bukannya di tempat lain mestilah merupakan ciri alami yang berbeda dari wujud suatu wadak. Selaras dengan itu, substratum suatu wadak mencari bentuk selain bentuk materialitas. Oleh

karena itu, suatu wadak yang menjadi suatu maujud dengan cara menjadi teraktualkan menuju keterbagian saat seseorang mencoba memisahkannya—baik dengan mudah, dengan sulit, atau tidak sama sekali. Ciri-ciri alami ini (yang terlihat jelas dalam tindak-tanduk wadak sehubungan dengan keterbagian) jelas berbeda dari sekadar materialitas.

Dengan demikian substratum suatu wadak itu hampa/kosong tidak pula dari bentuk material, tidak pula suatu yang bersifat lengkap (dengan cara bahwa itu merupakan sesuatu di antara yang indrawi) karena sesuatu berhubungan dengan substratum dari semua yang indrawi.

Pertama-tama, telah menjadi nyata bahwa substansi material itu adalah substratum, kemudian menjadi bentuk, dan akhirnya menjadi suatu komposit dari substratum dan suatu bentuk. Juga telah menjadi gamblang bahwa ada sesuatu yang terpisah dari yang indrawi.

9. Menyelidiki keadaan dari aksiden (*'arad*)

ADA dua jenis aksiden. Satu, bersifat sedemikian rupa sehingga, untuk menangkapnya/memahaminya, tidak perlu ada orang yang perlu mempertimbangkan apa pun selain substansinya. Dalam menangkap/memahami [jenis aksiden] yang kedua, bagaimanapun, orang tidak memiliki pilihan kecuali mempertimbangkan sesuatu selain substansinya. (1) Yang perta-

ma terbagi ke dalam dua sub bagian. (1.a) Salah satu dari sub bagian ini bersifat sedemikian rupa sehingga dikarenakan substansinya menjadi reseptif terhadap pengukuran, keterbagian, dan kemampuan untuk berkurang dan bertambah. Sub bagian yang mempunyai kemampuan ini adalah 'kuantitas', *chandi* (dalam bahasa Persia) dan *kammiyya* (dalam bahasa Arab). (1.b) Sub bagian kedua bersifat berbeda. Ini adalah kondisi dari suatu substansi yang tidak niscaya menganggap sesuatu bersifat eksternal untuk itu dalam memahaminya. Substansi tidak terbagi karena aksidenennya. Sub divisi kedua ini disebut 'kualitas', dalam bahasa Persia *chinugani* dan dalam bahasa Arab *kaifiyah.* Contoh dari kuantitas adalah angka, garis bujur, lebar, kedalaman, dan waktu. Contoh dari kualitas adalah kesehatan, kesakitan, kesalehan, kearifan, pengetahuan, kekuatan, kelemahan, ke-putih-an, kehitam-an, penciuman, rasa, suara, kehangatan, kedinginan, basah, kering, dan apa pun yang sesuai dengan kelompok ini, sebagaimana halnya kebulatan, kelurusan, segitiga, persegi, kelembutan, kekasaran, dan apa saja yang analog dengannya.

(2) Jenis kedua memiliki tujuh sub divisi. (2.a) Satu adalah relasi (*idafat* dalam bahasa Arab); (2.b) yang lain adalah tempat, ke-di-mana-an, dalam bahasa Persia *kuja'i* dan dalam bahasa Arab *aina*; (2.c) ketiga adalah waktu, dalam bahasa Persia *kai'i* dan dalam bahasa Arab *mata*; (2.c) keempat adalah keadaan, dalam bahasa Persia *nahad* dan dalam bahasa Arab *wad*;

(2.d) yang kelima adalah kepemilikan (dalam bahasa Persia *dasht*) dan dalam bahasa Arab *milk*; (2.e) yang keenam adalah tindakan (dalam bahasa Persia *kunis*) dan dalam bahasa Arab *an yaf'al*; dan (2.f, ketujuh) adalah pasivitas (dalam bahasa Persia *bakunidan*) dan dalam bahasa Arab *an yanfa'il*.

Relasi adalah kondisi karakteristik dari suatu hal yang mana hal tersebut diketahui karena sesuatu yang lain ada dalam hubungan dengannya (dan sesuatu yang lain merupakan objek pada hal itu), seperti dalam kasus menjadi seorang ayah, misalnya, di mana ke-ayah-an datang dari kehadiran seorang anak dengan siapa dia berhubungan. Hubungan persahabatan, persaudaraan, dan kekerabatan dapat digambarkan dengan cara yang sama. Dan tempat, 'ke-di-mana-an' mengekspresikan eksistensi dari sesuatu di tempatnya tersebut, seperti berada di bawah, atau ada di atas, atau di tempat yang semisal. Waktu, 'ke-kapan-an', itu berhubungan dengan eksistensi dari sesuatu di dalam waktu (*zaman*), seperti suatu peristiwa yang terjadi kemarin, dan peristiwa yang lain yang akan terjadi besok.

Situasi (*wad'*) mengacu pada kondisi bagian tubuh di dalam posisi yang berbeda, seperti duduk, bangkit, membungkuk—di mana telapak tangan menyentuh lutut, dan sujud—di mana dahi menyentuh tanah. Ketika tangan, kaki, kepala, dan anggota badan lainnya menghadap ke suatu jihat (*jihat-ha*) kanan, kiri, ke bawah, dan ke atas, ke depan

dan ke belakang, si subjek dikatakan sedang duduk. Saat anggota badan dalam keadaan yang lain, seseorang dikatakan [sedang] berdiri. Keadaan memiliki (*mulk*), dijelaskan dalam istilah sesuatu itu milik sesuatu yang lain, merupakan suatu yang belum cukup diketahui oleh saya. Aktivitas (*an yaf'al*) adalah suatu keadaan, seperti misalnya, memotong pada saat ada sesuatu yang dipotong, atau terbakat pada saat sesuatu terbakar. Akan tetapi kepasifan adalah sebuah keadaan di mana sesuatu sedang dalam proses pemotongan, di mana yang dipotong (itu pasif dan yang memotong itu aktif), dan manakala [sesuatu] dibakar (itu pasif pada saat yang sama sesuatu itu terbakar). Relasi/hubungan dan atribut-atribut aksidental ini semua itu dibedakan sebagai berikut. Di mana di satu sisi makna dari relasi/hubungan tergantung pada keadaan yang intrinsik dari sesuatu itu terhadap karakteristik yang diatributkan [padanya], seperti menjadi ayah mengisyaratkan [kehadiran] 'anak' sebagaimana juga kehadiran seorang anak; 'ke-di-mana-an', di sisi lain itu tidak disebabkan oleh sifat alami suatu yang ada dengan sendirinya pada suatu tempat; juga 'ke-kapan-an' tidak didasarkan pada sifat alami keberadaan waktu dalam dirinya sendiri. Semua aksiden selain relasi/hubungan dapat diinterpretasikan dengan cara ini.

10. Menyelidiki kondisi dari kualitas (*kaifiya*) dan kuantitas (*kammiyya*) dan keaksidenannya

KUANTITAS ada dua macam. (1)Yang pertama berkesinambungan/kontinu (*paiwasta*). Itu disebut (*paiwasta* dalam bahasa Persia) dan *muttashil* dalam bahasa Arab. (2) Yang lainnnya adalah terpisah/diskontinu. Itu disebut (*gusista* dalam bahasa Persia) dan *munfasil* dalam bahasa Arab.

Dan kontinuitas ada empat macam. (1.a) Yang pertama, garis bujur (*daraza*) *per se,* adalah yang mana seseorang tidak dapat menemukan lebih dari satu dimensi; itu adalah yang mana suatu wadak ada secara potensial (*quwwa*), dan yang mana, bila diaktualisasikan/diejawantahkan (*fi'l*), disebut garis (*khatt*). (1.b) Jenis kedua, yang bila diaktualisasikan, disebut permukaan, memiliki dua dimensi: tinggi dan lebar (*pahna*), yang telah kami jelaskan sebelumnya. (1.c) Dan yang ketiga, kedalaman (*sitabri*) itu [bisa] jelas dalam konteks pemotongan tubuh [saat wadak dipotong]. Sisi dalam adalah permukaan yang tidak transparan ketika potongan disambungkan. Singkatnya, itu adalah pinggiran (*ruy*) dari tubuh/wadak. (1.d) Yang terakhir adalah aksiden (*'arad*) karena tubuh/wadak itu maujud. Bagaimanapun permukaan bukanlah aksiden, hanya ditemukan saat wadak/tubuh dipotong. Ciri permukaan-permukaan ini akan ditelaah nanti. Dengan cara yang sama, sebuah garis adalah batas akhir (*kanara*) dari permukaan, dan titik adalah batas akhir dari sebuah garis. Sebuah titik

tidak memiliki ukuran (perpanjangan; *andaza*), karena bila ia memiliki dimensi, ia tidak akan menjadi akhir dari garis, melainkan sebuah garis [itu sendiri]. Memiliki dua dimensi akan menjadikannya sebuah permukaan, dan memiliki tiga dimensi akan menjadikannya suatu wadak. Karena suatu permukaan itu sendiri adalah aksiden, sebuah garis/atau sebuah titik juga merupakan aksiden. Kapan pun kita bayangkan sebuah titik dipindahkan pada suatu tempat, suatu garis dihasilkan dari gerakan ini dalam imajinasi kita. Jika kita bayangkan garis tersebut bergerak dalam arah yang berlawanan, gerakannya menghasilkan suatu permukaan. Jika permukaan bergerak berlawanan dengan dua arah ini, gerakannya menghasilkan kedalaman. Namun, kita tidak boleh menganggap ini sebagai gambaran yang sebenarnya (*sukhun-i haqiqi*), melainkan hanya sebagai analogi (*matsal*), sekalipun orang percaya bahwa sebuah garis pada kenyataannya berasal dari gerakan tersebut dari suatu titik. Mereka tidak mengetahui bahwa gerakan ini mengandaikan tempat (*jay*), yang tempat ini memiliki kedalaman dan dimensi sebelum sebuah titik dapat menghasilkan garis, sebuah garis dapat menghasilkan permukaan, dan sebuah permukaan dapat menghasilkan kedalaman. Dalam telaah kita mengenai filsafat alam/tabii (*'ilm-i thabi'i*) telah menjadi jelas bahwa waktu (*zaman*) adalah ukuran dari gerak. Dengan cara ini kita belajar mengenali keadaan dari kuantitas yang kontinu (*kammiyyat-i muttashil*) dan menganggapnya sebagai sebuah aksiden dari substansi.

Namun bilangan (*shumar*) adalah kuantitas yang terputus (*munfashil*) karena bagian-bagiannya itu dapat dipisahkan (*juda*) satu sama lain, dan karena tidak ada yang maujud di antara dua bagian yang saling bersebelahan, seperti [jenis] yang kedua dan yang ketiga, yang menyatukan bagian ini dengan bagian itu. Hal tersebut di atas dikontraskan dengan titik yang mesti menggabungkan dua garis yang berdekatan dalam imajinasi, atau dengan garis yang mestinya menggabungkan dua permukaan, atau dengan permukaan yang mestinya menggabungkan dua bagian dari wadak, dan dengan sekejap, bahasa Arab *an*, yang mestinya menggabungkan dua bagian waktu (*zaman*). Pertama-tama, kami mengklaim, bahwa angka adalah aksiden karena angka itu dikonstruksi dari kesatuan (*yaganagi*), dan kedua, bahwa kesatuan itu, yang ada dalam semua hal, adalah suatu aksiden. Misalnya, orang mungkin berkata 'satu orang satu satu air'. 'Menjadi seorang manusia' (*mardumi*) dan 'menjadi sebuah air' (*abi'i*) adalah satu hal, sedangkan 'kesatuan' masih tetap merupakan hal lain. Kesatuan itu diatributkan pada yang satu sebagaimana pada yang lain. 'Kesatuan' (*yaki'i*), dalam menjelaskan 'menjadi seorang manusia' dan 'menjadi sebuah air', bersifat eksternal pada realitasnya dan pada esensi keduanya. Karena alasan ini, satu bagian dari air menjadi dua bagian, dan dua bagian air, seperti kita ketahui, menjadi satu. Namun kesatuan dari 'menjadi seorang manusia' (*yaki'i mardum*) tidak dapat dipisahkan ke

dalam dua bagian, karena aksiden ini bersifat niscaya baginya. Dengan demikian, 'kesatuan' adalah makna dalam suatu subjek, yang khusus pada subjeknya sendiri. Apa pun yang analog dengan ini adalah sebuah aksiden.

Untuk selanjutnya, 'kesatuan' adalah sebuah aksiden. Kesatuan yang ada di dalam sesuatu yang lain, seperti dalam air dan dalam kemanusiaan, adalah ciri khasnya aksiden suatu substansi yang menghasilkan jumlah. Jika kita menganggap kualitas tersebut, seperti keputihan dan kehitaman, atau apa pun yang analog dengannya, berdiri dengan sendirinya (*bakhwishtan baistad*), dan tidak bergantung pada sesuatu yang lain, dan tidak mengambil suatu divisi/pemilahan (*qisma*), maka kehitaman dan keputihan tidak dapat ada, dan akan mustahil untuk menunjuk (*ishara*) salah satunya. Keduanya [warna] adalah objek dari indra [*hiss*] yang dapat dibagi sebagai yang indrawi. Dari prinsip (*ashl-ha*) yang dijelaskan sebelumnya, mestilah kita mengetahui alasan, 'alasan kenapa' dari proses ini. Suatu wadak adalah [hal yang] dapat dibagi karena kemampuan/reseptivitas pada pembagian ini adalah makna dari suatu wadak. Oleh karenanya, itu bisa hitam dan putih sekaligus (yakni, pada waktu yang berbeda hal itu dapat mengandung karakteristik yang berlainan). Keganjilan [dari warna] putih atau hitam itu berbeda dengan menjadi suatu wadak, yang tidak memiliki kebalikan (*khilaf*). Menjadi hitam adalah sesuatu selain menjadi penerima pemisahan (*qismat pa-*

ziri). Sedangkan menjadi dapat menerima pemisahan adalah tanda dari suatu wadak (*jism-ra buwad*), kehitaman tidak selain kehitaman itu sendiri. Akibatnya, kehitaman itu bergantung pada wadak, tidak mandiri dari wadak.

Berbagai bentuk wadak (*shakl-ha*) juga merupakan aksiden. Misalnya, ada satu wadak, seperti lilin, yang merupakan maujud sementara dapat menerima banyak bentuk. Jika ada wadak lain yang bentuknya tidak dapat dipisahkan, seperti langit, maka bentuk akan merupakan aksiden yang niscaya (*aradi lazim*) dari wadak seperti itu. Prinsip dasar (*ashl*) dari bentuk adalah suatu lingkaran (*dayra*), dan suatu lingkaran maujud seperti kita ketahui karena wadak ada.

Dan wadak ada dua macam. Mereka terdiri dari wadak yang berbeda atau tidak terdiri dari wadak yang berbeda. Tak syak, wadak yang berbeda mestilah maujud demi supaya gabungan [komposit] dapat menjelma darinya; dan karena mereka memiliki wujud, mereka pada dirinya sendiri dengan atau tanpa bentuk spesifik. Jika bagian-bagiannya tanpa bentuk, mereka akan tanpa batas (*bi nahayat*). Bila ia memiliki bentuk namun tidak [memiliki] substansi yang berbeda, dan bila substansi tiap-tiap darinya itu tidak berbeda dan tidak dari sifat yang berbeda, maka tidak akan mungkin bagi entitas keberagaman teraktualisasi dari suatu sifat ketakberagaman (*namukhtalaf*) dalam substansi yang tidak beragam, sepertu bahwa suatu sudut itu dihasilkan darinya pada satu tempat

dan sebuah garis pada tempat yang lain—singkatnya, bahwa semua bentuk yang berbeda (*surat-ha-i mukhtalaf*) diproduksi. Karena alasan ini, mestilah bahwa suatu bentuk tidak memiliki bagian yang berbeda (*bahra-ha*), dan bahwa ia mesti bulat. Setelah dipotong, tempat pemotongannya dilakukan menjadi sebuah lingkaran. Oleh karena itu maujud suatu bidang bulat dan sirkularitasnya itu mungkin.

Menjadi terbukti bahwa kehitaman, keputihan, dan bentuk itu sendiri tidak dapat bertahan tanpa suatu subjek (*maudu'*), dan mestilah di sana [terdapat] sesuatu yang mana tiap-tiap dari hal ini dapat bertahan. Juga telah terbukti bahwa mereka adalah aksiden (*'arad*), dan apa pun yang analog dengannya memiliki sifat aksidental. Dengan demikian, kuantitas dan kualitas adalah aksiden. Tapi tak ada keraguan bahwa tujuh kategori yang lain itu berada dalam satu subjek, karena mereka adalah penyebab dari penyatuan (*paiwand*) antara dua hal. Sesuatu harus terlebih dahulu menjadi sesuatu dengan sendirinya sebelum ia bergabung atau terhubung dengan waktu, dengan tempat, dengan sesuatu yang berasal darinya seperti tindakan, atau dengan sesuatu yang bertahan [ada dalam] dirinya, seperti kehendak (*infi'ali*). Memang, sejauh hal pertama ini tidak maujud dalam kenyataan, maka tidak ada yang bisa mengubahnya dengan derajat [sedikit demi sedikit] dari satu kondisi ke kondisi yang lain sampai ia tiba pada penghabisannya (*ghaya*). Jika penggeraknya tidak didapati, itu tidak dapat

menggerakkan sesuatu yang lain dari satu keadaan ke keadaan yang lain. Oleh karena itu, ketujuh atribut tersebut adalah aksiden. Dengan demikian, bisa diaplikasikan pada sepuluh kategori yang merupakan genera utama dari hal-ihwal: substansi (*jauhar*), kuanitas (*kammiyya*), kualitas (*kaifiya*), hubungan (*idafa*), tempat (*aina*), waktu (*mata*), keadaan (*wad'*), kepemilikan (*mulk*), tindakan (*an yaf'al*), dan keinginan (*an yanfa'il*).

11. Hubungan seperti apa yang maujud (*hasti*) miliki pada sepuluh kategori ini?

MEREKA yang gagal melakukan observasi saksama percaya bahwa istilah 'maujud' (*hasti*) dapat diterapkan pada sepuluh kategori ini hanya dalam nama saja, sehingga kesepuluh kategori tersebut mempunyai satu nama, makna yang, bagaimanapun, tidaklah unik (*yaki*). Tapi pandangan ini tidaklah benar. Itu benar, maka dalam diskursus, saat kita berkata 'suatu substansi adalah' (*jauhar ast*), akan sama seperti berkata 'substansi substansi'. Karena itu makna maujud dari suatu substansi tidak akan berbeda dari makna substansialitas. Dan begitu pula, bila maujud diaplikasikan pada kualitas, maknanya tidak akan berbeda darinya atas kualitas. Dari anggapan ini maka akan terjadi hal yang sama menegaskan, 'suatu kualitas adalah' sama dengan menegaskan 'kualitas kualitas' dan menyatkan 'suatu substansi adalah' sama saja dengan menyatakan 'suatu substansi substansi'. Aki-

batnya, tidaklah benar bahwa setiap hal itu benar atau tidak, karena tidak akan ada satu arti pun bagi wujud (yakni, 'itu', *hast*), melainkan sepuluh makna. Penegasan yang sama juga berlaku benar untuk 'itu tidak'. Oleh karena itu, pembagian (*qisma*) dari suatu penegasan eksistensial tidak akan berlipat ganda (yakni, memiliki nilai kebenaran ganda). Namun alasan ini tidak bermakna (*sukhun ma'na nabudi*), karena para arif tahu bahwa kapan pun orang menegaskan bahwa di sana ada substansi dan di sana terdapat aksiden, hanya satu makna yang tersirat, dengan cara yang sama 'itu' (yakni, maujud, *hasti*) 'dan tidak' (*nisti*) hanya menunjuk pada satu makna. Memang jika suatu penunjukkan dibuat sebagai suatu [hal yang] partikular (*khass*), maka wujud setiap hal adalah unik/khas (*digar*) sebagaimana substansi partikular itu unik bagi tiap-tiap entitas.

Argumen ini tidak mengesampingkan kemungkinan keberadaan substansi umum universal (*jauhar-i 'amm*) yang pada semua hal bersifat umum (*muttafiq*; yakni, bahwa hal universal yang sama bertahan dengan cara yang sama dalam banyak hal khusus sehubungan dengan makna), juga tidak menyangkal adanya wujud universal yang umum (*hasti-i 'amm*) yang menyatukan (*muttafiq*) semua hal partikular dengannya sehubungan dengan maknanya (*ma'na*). Meskipun hipotesis ini berlaku, maujud tidak diterapkan pada kesepuluh kategori ini seperti kehewanan yang dapat diterapkan baik pada manusia dan kuda

tanpa [suatu] diferensiasi, karena yang satu tidak lebih hewan dari yang lain, juga seperti keputihan yang diaplikasikan pada salju dan kapur barus, karena tidak ada yang lebih putih satu sama lain saat referensi [penunjukan] dibuat berdasarkan sifat univokalnya (*mutawati*). Penunjukan disebut univokal jika diterapkan satu gagasan umum terhadap banyak hal tanpa menimbulkan perbedaan. Alasan argumen tersebut di atas adalah bahwa wujud yang bersifat primer milik substansi, dan dikarenakan perantaranya itu milik kuantitas, kuaitas dan hubungan. Karena perantaraan kategori-kategori ini, wujud juga jadi miliki kategori yang lain. Wujud kehitaman, keputihan, panjang, dan lebar itu tidak sama dengan wujud waktu dan perubahan (*taghayyur*) karena yang pertama itu tetap/statis (*tsabat*), sementara waktu dan perubahan itu tidak statis. Dengan demikian, wujud saat diterapkan pada kategori-kategori ini mengakui derajat dan pada lebih atau kurang (*kama bishi*), meskipun itu memiliki satu makna (*yak ma'na*), dan demikianlah suatu istilah seperti itu ditunjuk sebagai sesuatu yang analog (*mushakkak*) dengannya.

Makna keberadaan/maujud ini tidak bersifat intrinsik (*dzati*) pada sepuluh kategori, juga tidak dianggap sebagai esensinya (*mahiyyah*). Kami telah menegaskan argumen ini sebelumnya. Seturut dengan alasan ini bahwa seseorang tidak dapat berkata bahwa sesuatu telah membuat manusia menjadi suatu substansi aktual dan kehitaman menjadi warna. Namun

orang dapat berkata bahwa hal itu telah membuat mereka menjadi maujud. Oleh karena itu, bagi tiap-tiap dari sepuluh kategori terdapat esensi yang tidak beralih dari entitas maujud. Misalnya, empat adalah empat, atau itu adalah angka dengan karakter yang wujud. Dalam bahasa Arab kewujudannya disebut *anniyyah*. Esensi dan wujud itu berbeda, dan kewujudan dari hal ini itu berbeda (*juda*) dari esensinya, karena yang pertama bukanlah gagasan esensial, dan karena itu merupakan gagasan aksidental. Keadaan keaksidentalan dari sembilan kategori ini adalah cara yang sama dengan kondisi kemaujudan mereka, karena esensi masing-masing darinya itu dikarenakan wujudnya sebagaimana dirinya. Masing-masing memiliki esensi yang sesuai, dan yang aksidental dari tiap-tiap darinya itu dikarenakan (*qiyas*) oleh sesuatu yang dengannya ia bertahan, karena diragukan apakah salah satu dari kasus-kasus ini bukanlah [suatu hal yang] aksidental. Dengan demikian, maujud itu bukanlah genus, atau diferensia, juga bukan salah satu dari sepuluh kategori ini. Demikian pula, meski kesatuan aksidental diterapkan pada semua hal, suatu maujud tidak memiliki makna intrinsik; ia bukan genus maupun suatu spesies yang berbeda.

12. Mengetahui hakikat kondisi universalitas (*kulli*) dan partikularitas (*juz'i*)

PANDANGAN tradisional berpendapat bahwa semua kehitaman adalah satu, dan bahwa semua manusia itu satu dalam hal kemanusiaan. Akibatnya, orang-orang membayangkan (*surat uftad*) bahwa mungkin ada wujud eksternal (*hast-i birun*) pada jiwa manusia (*nafs-i mardum*), seperti kemanusiaan atau kegelapan, yang bertahan dalam realitas dalam cara yang sama dalam banyak hal. Misalnya, ada sebuah mazhab (*qaumi*) yang percaya bahwa suatu jiwa (*yaki naf*) maujud dengan cara yang identik pada Zaid dan Amr, sebagaimana seorang ayah mungkin memiliki banyak anak, atau seperti matahari bercahaya di banyak kota. Anggapan ini (*guman*) tidaklah benar, melainkan salah. Universalitas demikian itu yang semestinya menjadi gagasan tunggal (*yaki ma'na*) dan analog dengan banyak hal yang tidak ada, tentu saja, kecuali di dalam imajinasi (*wahm*) dan di dalam pikiran manusia. Setelah melihat tubuh seorang manusia (yakni, contoh seorang manusia) untuk yang pertama kalinya, orang cenderung berpikir bahwa yang terakhir memiliki bentuk kemanusiaan karena kemanusiaan yang tunggal; orang juga cenderung berpikir bahwa bentuk ini, yang dalam satu manusia, itu bersatu (*paiwand*) dengan satu bentuk universal dan dengan semua contoh bentuk kemanusiaan yang eksternal pada manusia. Nicaya bagi seorang manusia yang merupakan akibat dari manusia lainnya memili-

ki bentuk yang sama sebagaimana penyebabnya. Jika ia datang dari satu manusia dan memiliki bentuk kemanusiaan, ia tidak dapat secara aksidental memiliki bentuk yang lain. Misalnya, tidak bisa bahwa sesuatu yang datang dari Zaid itu bukan Amr (yakni, manusia yang lain memiliki bentuk kemanusiaan) akan tetapi seekor singa memiliki bentuk selain (dari kemanusiaan). Begitu pula, jika ada banyak cincin memiliki lambang yang sama, kesan yang dibuat seseorang terhadap satu tempat itu sama dengan yang dibuat orang lain. Akan tetapi, kamanusiaan yang identik atau bentuk yang identik dari kehitaman tidak bisa bersifat eksternal pada jiwa, imajinasi, atau pada pikiran (*andisha*). Wujud dari bentuk kemanusiaan tidak bisa dibatasi pada apa pun (*andar har zhizi*) atau anggota [ras] jenis manusia apa pun. Demikian pula, wujud suatu bentuk dari kehitaman tidak bisa dibatasi pada manusia hitam atau pada entitas hitam. Bentuk identik manusia sebagai manusia tidak dapat berpengetahuan seperti Platon dan juga orang pandir seperti seseorang selain Platon. Tidaklah mungkin bagi pengetahuan (*'ilm*) untuk bisa dan tidak pada satu dan hal yang sama. Hal itu juga tidak mungkin bagi seorang dan hal yang sama untuk memiliki kehitaman dan keputihan sekaligus (secara bersamaan). Hal serupa juga mustahil terjadi bagi hewan universal menjadi hewan nyata yang partikular, karena ia harus menjadi [hewan yang] berjalan dan terbang, juga tidak berjalan atau terbang, dan berkaki dua dan berkaki empat.

Maka menjadi jelas bahwa gagasan tentang universalitas (*ma'na-yi kulli*), untuk alasan yang adalah universal, bukanlah wujud yang aktual kecuali di dalam pikiran (*andisha*). Bagaimanapun, hakikatnya, maujud baik dalam pikiran dan secara eksternal (*birun*) dari pikiran, karena realitas dari kemanusiaan dan dari kehitaman keduanya maujud di dalam pikiran dan secara eksternal dari pikiran dalam halihwal. Yang sudah barang tentu tidak maujud yang semestinya merupakan kemanusiaan tunggal dari kehitaman tunggal dan yang semestinya maujud seperti universalitas di dalam semua entitas.

Suatu gagasan yang bersifat universal (*kulli*) tidak dapat mempunyai banyak hal partikular (*juz'iyyat*) yang tidak dapat dibedakan karena karakteristik partikularnya (*wasfi khass*) atau hubungan partikular. Misalnya, tidak mungkin ada dua kehitaman karena kehitaman mesti ada dalam dua wadak, dan tiap-tiap dari dua entitas kemudian akan gagal memiliki keadaan yang khusus/unik. Alasan pernyataan itu adalah bahwa misalnya tiap kehitaman itu identik dengan misal yang lain dalam menunjukkan kehitaman yang sama. Oleh karena itu, itu adalah kegelapan. Jika hal itu adalah kasus bahwa menjadi suatu kesatuan dan menjadi hitam adalah gagasan/ide yang sama (*yaki ma'na*), dan bilamana kehitaman sebagai tambahan adalah niscaya demi membuat suatu kesatuan, maka niscaya bahwa kehitaman menjadi identik dengan kesatuan itu sendiri. Oleh karenanya, bilama-

na hal itu bukan kasusnya bahwa suatu hal menjadi suatu kesatuan sehubungan dengan kehitaman, dan bahwa kesatuan ini, meski disebabkan oleh hal yang lain, pada kenyataannya dihubungkan dengan kehitaman, maka kehitaman tidak akan dicacah ke dalam dua [entitas] dikarenakan kehitamannya itu sendiri, melainkan karena suatu sebab yang menyebabkan kehitaman itu menjadi terpartikularisasi bagi tiap-tiap dua entitas [yang berlainan]. Kita tahu bahwa penerapan dari suatu gagasan umum (*ma'ana-yi 'amm*) pada sesuatu yang partikular itu baik karena diferensial (*fashl*) atau karena aksiden (*'arad*). Sementara diferensia dan aksiden berada dalam gagasan umum dalam konteks suatu abstraksi sebagaimana dalam konteks suatu pengejawantahan suatu hal yang partikular, orang mesti mengetahui bahwa hal-hal itu tidaklah berada dalam substansi gagasan umumnya.

Kehewanan, sebagaimana diterapkan pada manusia dan kuda, menggambarkan argumen ini. Manakala gagasan kehewanan diterapkan (*hasti*) secara setara (*yaksan*) pada keduanya, keduanya genap sehubungan dengan sifat kehewanannya. Jika salah satunya tidak lengkap, kehewanan tidak dapat diterapkan padanya, karena sesuatu itu kurang (*naqis*) dalam realitas kehewanan bukanlah hewan. Misalnya, keberakalan (*nathiq*), yang merupakan diferensia dari manusia, tidak secara niscaya berhubungan dengan kenyataan (*haqiqa*) dan pada esensi kehewanan, karena jika tidak, kehewanan pada kenyataannya dapat

diaplikasikan pada seekor kuda. Tentu, mesti ada rasionalitas atau sejumlah diferensia [yang] serupa pada rasionalitas sebelum kehewanan diaktualitaskan di dalam suatu keberadaan [yang] seolah-olah ditunjuk sebagai hewan. Kecuali di sana ada manusia, seekor kuda, atau sesuatu dari spesies lain (*nau'-ha*) dari genus kehewanan, kehewanan tidak akan teraktualisasi, karena kehewanan pada dirinya sendiri adalah kehewanan yang mandiri [terpisah] dari kemanusiaan mana pun. Itu berbeda dari kemanusiaan dan dari kekudaan, sebagaimana kami tegaskan sebelumnya.

Dengan demikian, ketergantungan (*haja*) dari suatu kehewanan partikular pada diferensia bukanlah alasan mengapa realitas kehewanan itu, melalui diferensia, adalah realitas kehewanan. Ketergantungan ini diakibatkan oleh penerapan genus kehewanan pada maujud dan pada fakta bahwa maujud itu berbeda dengan esensi (*haqiqa*). Karena keadaan diferensia sedemikian rupa suatu [hal yang] alami, terlebih lagi niscaya bagi keadaan suatu aksiden untuk menjadi demikian. Dengan cara yang sama, pembuktian bagi penerapan kondisi ini pada aksiden itu lebih signifikan dan niscaya. Dengan demikian, yang esensinya adalah maujud (yakni, yang esensinya menjadi suatu maujud itu sendiri (*nafs-i maujud*) menjadi jiwa dari maujud) dapat dibuat beragam baik dengan diferensia atau dengan aksiden. Jika seseorang hendak mengetahui apakah gagasan esensial (*ma'na-yi dzati*) yang diaplikasikan pada banyak hal yang berkaitan

dengan genus atau dengan spesies, orang mesti memperhatikan alasan berikut.

Jika kasusnya adalah bahwa bentuk dari gagasan itu tamam (sempurna) terkandung dalam jiwa seseorang, dan jika tidak ada akibat yang diperlukan untuk sesuatu yang lain selain aksiden untuk menyertainya (*yaraki*) demi supaya orang berpikir mengenainya sebagai suatu maujud, maka itu akan berkaitan dengan spesies, seperti ke-lima-an dan ke-sepuluh-an. Di sisi lain, jika seseorang tidak dapat menganggapnya sebagai suatu eksisten/maujud kecuali ia berada dalam kondisi di mana 'ke-yang-mana-an' diselidiki, maka itu akan menjadi genus, sebagaimana pula angka. Jika seseorang tidak dapat menganggap angka sebagai sesuatu yang maujud, orang tidak dapat memikirkan angka tanpa penambahan terbatas yang intrinsik atau aksidental. Sehingga wajar jika ada yang bertanya, 'angka berapa itu?' Apakah itu angka empat, lima atau enam? Dan manakala ditegaskan bahwa itu angka empat, lima atau enam, tidak ada pelacakan lebih lanjut yang mesti sehubungan dengan 'ke-yang-mana-an', sementara masih perlu untuk menyelidiki atribut-atribut aksidentalnya, seperti misalnya, 'Angka apa itu?', 'Dalam hal apa [angka] itu ada (yakni, pada kelompok objek apa angka itu dilekatkan)?' Tidak seperti ke-empat-an, yang merupakan turunan dari bilangan (*hasil-i shumar*), atribut ini bersifat eksternal pada sifat [alamiahnya]. Tidaklah bahwa angka adalah sesuatu dan bahwa ke-empat-an adalah ses-

uatu yang lain, yang terpisah darinya dan bersifat aksidental padanya, sehingga hal itu menjadi angka yang pada dirinya sendiri lebih nyata yang dipakai tanpa ke-empat-an. Selain itu, orang mesti mengetahui bahwa penyebab segala sesuatu yang adalah ide aksidental adalah sesuatu yang pada dirinya sendiri yang merupakan ide aksidental yang diaktualisasikan, atau itu adalah sesuatu yang eksternal pada hal itu. Contoh untuk yang pertama adalah memiliki berat dan memiliki kemampuan untuk jatuh yang dimiliki batu sehubungan dengan sifat alaminya. Contoh untuk yang kedua adalah menjadi hangat karena sebab eksternal pada sesuatu, seperti air yang menjadi hangat. Jika ada orang yang ingin tahu mengapa kita menegaskan hal itu entah itu subjek atau suatu hal lain adalah penyebab bagi suatu aksiden, orang mesti mengetahui bahwa penyebab hanya bisa salah satu dari dua kasus ini saja. Entah aksiden memiliki penyebab atau ia tidak memiliki penyebab. Jika tidak memiliki penyebab, maka wujud akan disebabkan oleh dirinya sendiri, dan apa yang mewujud dikarenakan dirinya tidak memerlukan apa pun dalam wujudnya kecuali dirinya sendiri. Apa pun yang tidak bergantung (*haja*) pada apa pun selain dirinya karena wujudnya tidak merupakan aksiden dari sesuatu yang lain yang maujud tanpanya. Karena ada penyebab baginya, penyebabnya ada pada hal yang membuatnya bertahan, atau itu adalah sesuatu yang bersifat eksternal yang menjadi penyebab keberadaannya serta alasan penerapann-

ya pada subjek. Dan apa pun jenis modenya, wujud dari hal itu yang penyebabnya harus diaktualisasikan terlebih dahulu (*nukhust hasil*) sehingga sesuatu yang lain bisa maujud karenanya.

13. Menyelidiki keadaan kesatuan (*wahid*) dan pluralitas (*katsir*) dan apa pun yang berhubungan (*paiwasta*) dengan ini

PADA kenyataannya, kesatuan adalah kesatuan hal yang partikular (*wahid-i juz-i*) dari dua hal: baik itu kesatuan yang satu dalam satu aspek (*ruy*) dan keberagaman (*bisyar*) dalam aspek lain, atau tidak ada aspek dalam sifat intrinsiknya di mana keberagaman dapat diterapkan, seperti suatu titik, atau Allah taala (*izid-i ta'ala*). Dan yang keberagamannya dalam satu aspek secara potensial atau aktualitasnya demikian. Jika itu sebuah aktualitas, maka sesuatu itu dibuat dengan cara menyusun dan menggabungkan (*gird awardan*) berbagai hal yang beragam. Jika itu sebuah potensialitas, maka dimensi itu dan kuantitas kontinu (*makkiyyat-ha-yi muttasil*) dipadukan menjadi satu melalui tindakan tidak akan terbagi melainkan akan dapat menerima pembagian.

Namun dikatakan, bahwa satu hal adalah kesatuan dalam satu aspek manakala hal itu memuat banyak hal yang termasuk dalam satu universal (*yaki kulli*). Misalnya, dikatakan, 'Manusia dan kuda itu satu dalam hal kehewanannya'; di sini kesatuan merupakan

genus. Atau dikatakan, 'Zaid dan Amr adalah satu dalam hal kemanusiaannya'; di sana kesatuan merupakan spesies (*nau'i*). Atau dikatakan, 'Salju dan kapur barus adalah satu dalam keputihannya'; di sini kesatuan adalah merupakan aksiden. Atau dikatakan, 'Hubungan keberadaan antara tingkat seorang raja dan sebuah kota memiliki kesatuan yang sama seperti hubungan antara kondisi jiwa dan tubuh'; kesatuan ini merupakan hubungan. Atau dikatakan, 'Putih dan manis adalah satu dalam gula', padahal sebenarnya keduanya adalah dua hal; akan tetapi kesatuan ini merupakan kesatuan subjek.

Orang mesti mengetahui bahwa kesetaraan (*hamchandi*) adalah kesatuan sehubungan dengan aksiden kuantitas. Keserupaan (*manandagi*) adalah kesatuan dengan aksiden kualitas. Simetri (*barabary*) adalah kesatuan dengan aksiden oposisi. Kemiripan (*hamchanani*) adalah kesatuan dengan aksiden karakter.

Dan keberagaman (*bisyari*) adalah kebalikan dari kesatuan (*yaki*). Dari mengetahui bahwa kesatuan adalah suatu kuantitas, orang juga mengetahui bahwa keberagaman adalah kuantitas. Berdasarkan argumen-argumen di atas kita mengetahui bahwa keberagaman berlaku pada jumlah, genus, spesies, aksiden, atau hubungan (*nisbah*). Juga dikaitkan dengan keberagaman adalah pemisahan (*juda'i*) dan keliyanan, dalam bahasa Arab *ghairiyya*, *khalaf,* dan *taqabul*. Ada empat jenis *khalaf taqabul* (yakni, hal-

hal yang berlawanan yang merupakan pertentangan).

Yang pertama adalah pertentangan antara afirmasi (*hast*) dan negasi (*nist*), seperti menjadi manusia dan menjadi bukan manusia, atau putih atau bukan putih. Yang lainnya adalah pertentangan antara korelasi (*mudaf*) seperti teman berkorelasi dengan temannya, dan seorang ayah dengan anaknya. Yang ketiga adalah pertentangan antara kepemilikan (*milka*) dan privasi, seperti gerakan dan diam. Dan yang keempat adalah pertentangan antara yang bertentangan seperti panas dan dingin.

Perbedaan antara pertentangan dan privasi/ketiadaan adalah sebagai berikut. Bagi pertentangan, tidaklah bahwa sesuatu meninggalkan suatu penerima dan tidak bertahan di dalamnya. Yang bertentangan itu eksternal bagi non-wujud sesuatu yang lain yang wujud seperti kebalikannya. Misalnya, panas tidak setara dengan keadaan di mana tidak dingin (*sardi nabuwad*), karena mungkin bagi dingin tidak ada di sana. Meskipun panas tidak ada dalam kondisi ini, sesuatu akan tetap ada di sana sehingga akan lebih dari non-wujud dari panas, dan karenanya akan berlawanan dengan dingin. Privasi [ketiadaan] adalah bahwa sesuatu itu tidak [maujud]. Di bawah privasi yang sebenarnya, dingin sirna, misalnya, sementara subjek tetap tidak-dingin, meski tidak ada yang menggantikan dingin. Privasi [ketiadaan] adalah keadaan suatu hal yang digantikan oleh keadaan yang lain sejauh kondisi privasi meninggalkan hal itu. Dan kondisi ter-

akhir yang menggantikan kondisi sebelumnya adalah, kemudian, suatu kebalikan. Walakin kebalikan itu privasi yang sungguh lain; bagaimanapun, itu bukanlah privasi yang kami nyatakan dikarenakan keadaan itu berakhir saat suatu hal yang lain tidak terealisasi.

Masing-masing ada dua sebab untuk dua hal yang berlawanan, sama seperti ada satu penyebab bagi putih dan satu lagi untuk hitam. Namun, untuk privasi dan kepemilikan, hanya ada satu sebab yang, bila diaplikasikan, merupakan sebab kepemilikan dan yang mana bila tidak ada, adalah penyebab dari privasi [ketiadaan], karena penyebab privasi adalah privasi [ketiadaan] dari penyebab. Namun karakteristik khas dari [hal yang] korelasinya adalah masing-masing diketahui dengan membandingkannya dengan yang lain, sementara hal yang sebaliknya tidak berlaku. Oposisi antara afirmasi (*hast*) dan negasi (*nist*) dibedakan dari oposisi antara pertentangan (*didd*) dan privasi [ketiadaan] (*'adam*) di mana pertentangan antara afirmasi dan negasi ada di dalam perkataan dan dapat diaplikasikan pada segala hal. Akan tetapi suatu pertentangan (*didd*) adalah suatu hal yang subjeknya identik dengan subjek pertentangannya. Keduanya tidak akan pernah berpadu (*gird*). Yang satu mengikuti yang lain, dan antara keduanya terdapat oposisi ekstrem seperti hitam dan putih, yang tidak seperti hitam dan merah karena merah adalah perantara antara dua hal yang bertentangan. Karena ada banyak pasangan oposisi di antara satu anggota dari pasangan

masing-masing dan lawannya, mestilah ada perantara (*miyanji*), dan boleh jadi ada banyak perantara seperti itu. Contoh suatu keadaan menjadi perantara ditemukan di dalam rentang warna antara hitam dan putih, di mana kelompok masing-masing darinya itu lebih dekat dengan *titik ekstrem* yang lain. Oleh karena itu, tidaklah niscaya bagi afirmasi dan negasi menjadi identik dalam memiliki sifat yang sama karena kebalikan itu berbagi subjek yang sama. Privasi [ketiadaan] dan kepemilikan berbagi subjek yang sama melalui pertentangan satu sama lain. Meskipun keduanya pada kenyataannya saling bertentangan satu sam alain, komunikasi keduanya (yakni, domain hubungan keduanya) mengambil tempat di dalam genus, seperti dalam domain maskulinitas dan feminitas. Kerapkali suatu genus dihilangkan dari analisis sementara suatu nama diberikan pada ketiadaan spesifik dalam cara sebagai berikut. Beberapa non-wujud (yakni, privasi) yang ditentukan menurut genusnya dihubungkan dengan suatu diferensiasi atau karakteristik unik. Dengan menerapkan nama dengan cara ini, jenis wujud yang berbeda itu tersirat dalam genus yang sama. Proses penamaan ini mengarah pada keyakinan yang salah di pihak orang [dengan anggapan] sebelumnya, yang diduga ada dikarenakan non-wujud dari suatu sifat, itu bertentangan dengan yang belakangan yang mana wujud sifatnya itu terhubung. Contoh keadaan ini adalah kegenapan dan keganjilan. Perlu dicatat bahwa kegenapan menyiratkan suatu

kuantitas yang dapat dibagi menjadi separuh (yakni, 'setengah kuantitas' itu bermakna), dan bahwa keganjilan mengacu pada sesuatu yang tidak mempunyai kuantitas setengah. Karena non-wujud (*nisti*) dari sifat tidak memiliki setengah dinamai dan disebut 'ganjil', hal itu dibayangkan bahwa ganjil adalah sesuatu yang secara aktual ril, dan hal itu berkebalikan dari genap. Pandangan ini tidaklah benar. Sama seperti kegenapan ini yang bukan keganjilan, yang terakhir bukan yang pertama. Di antara keduanya ada pertentangan afirmasi dan negasi sedangkan tidak ada pertentangan antara yang bertentangan terlibat. Dan kuantitas yang ganjil tidak akan pernah genap, karena kuantitas yang adalah genap tidak bisa genap, karena subjek (*maudu'*) dari genap dan ganjil itu berlainan (*mukhtalaf*) dan tidak identik. Kita mesti tahu bahwa kebalikan dari apa pun itu lebih dari satu karena ada perantara antara sesuatu dan kebalikannya. Kebalikan dari sesuatu adalah sesuatu yang ia merupakan kebalikan [dari yang lain].

Sejauh kebalikannya, tidak mungkin ada yang lain. Terlebih, jika sesuatu yang lain adalah kebalikan dalam aspek yang lain, itu akan merupakan kebalikan yang lain padanya. Dalam wacana kami, kami beranggapan bahwa hanya ada satu aspek untuk setiap hal dari satu sudut pandang, dan tidak bisa ada lebih dari satu pertentangan. Jika di sana terdapat perantara, maka pertentangan adalah yang ada di titik ekstrem [yang berseberangan dengannya]. Oleh karena itu,

tidak satu pun dari perantara ini merupakan suatu kebalikan. Sementara perantara-perantara ini dalam proses melakukan pendekatan pada yang sebaliknya, yang bertentangan itu sendiri ada pada titik terjauh dari hal yang dihapus dari garis itu. Dan apa pun yang ada di titik ekstrem terakhir dari suatu garis itu unik. Oleh karena itu, hanya ada satu pertentangan bagi setiap hal.

14. Menyelidiki kondisi dari kemendahuluan (*priority/mutaqaddami*) dan keterakhiran (*posteriority/muta'akhiri, pishi* dan *sipasi* dalam bahasa *Persia*)

KEMENDAHULUAN [prioritas] dan posterioritas berlaku pada: peringkat/martabat (*martabat*), alami/tabii (*tab'*), mulia (*syarf*), waktu (*zaman*), keadaan intrinsik dan esensial (*dzat*), dan kausalitas (*illiya*).

Kemendahuluan menurut peringkat dimulai secara seragam dengan semuanya sebagai bagian seri yang dituju, atau hanya dengan anggota awal suatu bagian. Beberapa kemendahuluan ini telah ditetapkan dengan kesepakatan bersama. Misalnya, bila orang menganggap (Isfahan) sebagai titik awal, maka Baghdad itu lebih dahulu (*pish*) dari Kuffah. Sejumlah kemendahuluan disebabkan oleh sifat suatu hal, seperti bila seseorang naik dari yang lebih rendah ke atas, tubuh itu lebih dahulu dan [sifat] hewan, dan [si-

fat] hewan lebih dahulu dari [sifat] manusia.[1] Dan apa pun yang berada tingkat lebih dahulu dapat dianggap posterior manakala permulaannya (*aghaz*) itu dipertimbangkan dari sudut pandang yang lain. Misalnya dari arah Mekah, maka Kufah lebih dahulu dari Baghdad, dan jika dipertimbangkan dari tingkat struktur yang lebih tinggi, manusia lebih dahulu dari hewan, dan hewan lebih dahulu dari tubuh. Oleh karena itu, kemendahuluan di dalam ruang juga jatuh dalam kategori ini, seperti sesuatu yang lebih dekat dengan suatu ujung yang seseorang imajinasikan menjadi titik permulaan itu lebih dahulu, dan seperti baris yang lebih dekat dengan *kiblat* itu lebih dahulu (di dalam mesjid). Namun, kemendahuluan di dalam alam adalah sesuatu yang mengambil tempat sebelum peristiwa lain terjadi, di mana peristiwa tersebut mungkin terjadi tanpa terjadinya hal yang lebih awal. Mari kita pertimbangkan kasus kesatuan dan keduaan, misalnya. Jika kesatuan diambil, maka keduaan muncul, sedangkan jika keduaan diambil, tidak niscaya bahwa kesatuan muncul. Dan kemendahuluan sehubungan dengan keunggulan (*syaraf*) dan kebajikan (*fadl*) adalah pengetahuan yang umum. Kemendahuluan sehubungan dengan waktu juga dikenal secara umum.

Kemendahuluan sehubungan dengan esensi adalah sesuatu yang wujudnya tidak dari sesuatu yang jelas. Tapi, wujud dari hal itu yang jelas disebabkan oleh sesuatu yang mendahului esensinya, sekalipun

1 Naik di sini bersifat intelektual dan spiritual—penerj.

keduanya barangkali [terjadi secara] simultan atau tidak (*yak zaman*) dan barangkali iya atau tidak bertepatan. Contoh suatu tingkat yang dikatakan sebagai bertepatan itu sebagai berikut. Selama suatu gerakan, penggerak menggerakkan sesuatu dengan cara membakar atau menyentuhnya; lantas keduanya, penggerak dan yang digerakkan bergerak pada satu tempat. Akan tetapi di mana gerak penggerak mengakibatkan gerakan yang digerakkan, keberadaan [gerak itu] tidak terjadi dari gerak tersebut, sementara keberadaan gerak itu dihasilkan darinya. Untuk alasan ini kami diizinkan untuk berkata, 'Saat ini bergerak, itu juga akan bergerak.' Kita tidak akan berkata, 'Karena hal itu bergerak, ini bergerak,' melainkan kita berkata, 'Pertama ini bergerak, karenanya itu bergerak.' Dari jenis kemendahuluan ini seseorang tidak menuntut kemendahuluan temporal, melainkan orang menuntut prioritas dikarenakan keberadaannya. Meskipun ada yang menyatakan bahwa pertama-tama mesti yang pertama dulu, dan lantas kemudian ada dua, dari sini tidak lantas kemudian mesti ada waktu saat satu ada terlebih dahulu, dan setelahnya waktu yang lain saat dua ada. Justru, kami memperkenankan satu dan dua untuk maujud bersama secara bersamaan dalam konteks yang sama.

15. Menyelidiki kondisi dari sebab dan akibat (*mus-abbab*), ilat (*illat*) dan akibatnya (*ma'lul*)

KARENA sesuatu (x) yang memiliki wujud (*hasti*) tidak dari sesuatu yang diketahui (y), di mana yang pertama (x) diketahui dari yang terakhir (y), yang terakhir disebut penyebab dari yang pertama, dan yang pertama (x) disebut akibat dari yang terakhir (y). Seperti elemen (*juzw*) sesuatu, kemaujudan sesuatu itu sendiri tidak dari hal itu, meskipun tanpa hal itu elemen tidak akan ada. Akan tetapi, tidaklah mesti elemen tersebut berasal darinya, dikarenakan olehnya, atau maujud oleh karenanya. Karena wujud suatu komposit itu itu dihubungkan dengan wujud elemen, tidaklah bisa bahwa wujud yang terakhir itu dikarenakan wujud suatu komposit, karena yang komposit itu pada esensinya posterior dari wujud elemen. Dengan demikian, apa pun yang merupakan bagian dari wujud (*bahra ist as wujud*) suatu elemen adalah penyebab dari seluruhnya. Karena itu, ada dua jenis sebab: satu yang berada pada esensi akibat yang mana ia merupakan suatu bagian, dan yang lain adalah yang tidak menyimpan dalam esensi suatu akibat dan bukan merupakan elemennya.

Sebab yang dalam esensi akibatnya itu hanya ada dua macam Baik (1) dalam imajinai (*wahm*) wujud sebab pertama tidak niscaya berhubungan dengan wujud akibatnya secara aktual (*fi'l*) melainkan hanya potensialitasnya (*quwwa*), seperti hubungan antara kayu dengan bangku kayu. Saat kayu merupakan

suatu maujud, tidaklah niscaya bahwa bangku yang sesungguhnya ada di sana. Tapi justru, mestilah bahwa bangku itu ada di sana secara potensial, karena kayu adalah materi penyusun/substratum yang menerima (*padhira*) bentuk (*sura*) bangku. Atau (2) jenis kedua, mestilah bagi imajinasi untuk menghubungkan wujud penyebab pada wujud akibat. Ini artinya saat orang membayangkan suatu sebab sebagai wujud di dunia, maka juga menjadi mesti bagi akibat untuk ada, seperti bentuk bangku. Sementara yang pertama disebut penyebab material (*'illat-i 'unsuri*), yang terakhir disebut penyebab formal (*'illati-i gha'i*) atau penyebab tamam (*'illat-i tamami*). Sebuah ilustrasi mengena hal ini adalah tempat berlindung, penyebab dari rumah. Bila perlindungan bukan penyebab rumah, yang terakhir tidak akan ada. Penyebab lain, yang disebut penyebab efisien (*illat-i fa'ili*), itu dicontohkan dengan para tukang pembangun rumah. Semua sebab itu disebabkan dengan sebab akhir (yang menjadi tujuan akhirnya, *ghaya*). Misalnya, jika bentuk akhir sebuah rumah tidak dibayangkan oleh si tukang pembangun, maka ia tidak menjadi tukang pembangun rumah, bentuk sebuah rumah tidak akan terejawantahkan, dan rumah tidak akan dibuat dari unsur tanah liat [batu-bata dlsb]. Oleh karenanya, saat ada tujuan akhir [dari sebuah rumah], penyebab dari seluruh penyebab adalah sebab final. Karena tiap-tiap agen (*fa'ili*) memiliki akhir (*gharadi*), jika keberadaan dan ketiadaan suatu tujuan itu sama, maka sebab final tidak akan secara tepat disebut tujuan karena ke-

beradaan dan ketiadaan dari hal itu [yang dituju] lantas akan menjadi identik (*yaksan budan*) dalam hal nilainya pada agen. Ikhtiar dari wujud suatu hal atas ketiadaannya tidak akan bermakna, dan yang demikian itu tidak memiliki faedah (*fa'ida*).

Pertanyaan 'Mengapa agen melakukan tindakan itu?' (*chara kard*) itu benar, karena jika keberadaan dan ketiadaan memiliki nilai yang sama, maka melakukan suatu tindakan tidak akan lebih baik [superior] (*ulatar*) dari tidak bertindak. Lebih lanjut, dalam realitas suatu tujuan akibat keberadaan itu lebih baik daripada ketiadaan. Karena apa pun yang mempunyai tujuan juga mempunyai keadaan yang menjadi tujuan tindakan tersebut dilakukan sehingga keberadaan hal atau keadaan itu adalah lebih unggul daripada ketiadaannya. Dengan demikian, sesuatu di luar esensinya ada yang membuatnya menjadi lebih baik dan lebih lengkap. Oleh karena itu, ia belum tamam semata dengan esensinya sendiri sampai tindakan yang merupakan tujuan yang merupakan penyebab itu dilakukan. Apabila seseorang menyatakan bahwa faidah dari tujuan itu ada di tempat lain, maka sah-sah saja bertanya 'Mengapa?', karena entah tujuan si pemberi atau bukan untuk menghasilkan nilai bagi sesuatu yang lain. Tidak ada konsekuensi baginya apakah ya atau tidak suatu hasil itu diproduksi, atau apakah yang memproduksi sesuatu itu lebih baik tinimbang yang tidak memproduksi sesuatu. Jika kondisi yang identik itu diproduksi, maka tidak akan

ada tujuan dalam produksi hasil yang bernilai. Apabila salah satu lebih baik dari yang lain, maka agen yang memproduksi hasil yang bernilai akan lebih layak. Tetapi jika suatu agen tidak memproduksi hasil yang bernilai, maka tidak ada yang diperoleh [tidak ada keuntungan apa pun dari hal ini]. Akibatnya, hasilnya tidak akan menjadi sesuatu yang lebih baik atau lebih sempurna [tamam], sehingga akan ada ketidaklengkapan dan kekurangan. Dengan demikian, tujuan melengkapi setiap sebab yang mengandung suatu tujuan. Mungkin ada suatu sebab yang darinya suatu akibat secara niscaya diproduksi, meskipun bukan demi tujuan yang diinginkan oleh sebab itu. Hubungan kausal seperti itu lebih unggul daripada [sebab] 'mengapa' dan dibandingan dengan [sebab] tujuan [teleologis].

Terdapat dua jenis penyebab: yang dikarenakan hakikatnya (*haqiqa*), dan yang lain dikarenakan oleh penampakannya (*majaz*). Sebab yang tampak adalah sedemikian rupa sehingga meskipun tidak memproduksi suatu tindakan [akibat] dengan sendirinya, hal itu mengarah pada suatu tindakan yang, ketika dilaksanakan, menggenapkan tindakan agen lain. Misalnya, jika seseorang menghilangkan sebuah pilar yang menopang langit-langit, dikatakan bahwa 'Orang itu meruntuhkan langit-langit'. Yang terjadi tidaklah demikian karena sebab dari runtuhnya langit-langit itu karena beratnya sendiri. Pilar penyangga tidak memasak langit-langit dengan kapasitas (penyebab) untuk runtuh (*afkandan*). Namun sekalinya pilar tidak

ada, berat menyebabkan runtuhnya si langit-langit. Demikian pula, dikatakan bahwa daun *scammony* (*suqmuniya*) membawa kedinginan karena menghilangkan [sakit karena demam] empedu, dalam hal supaya tabiat si manusia bisa mampu memproduksi kedinginan. Meski banyak contoh serupa yang dapat dikutip untuk mendukung argumen ini (*azin*), dua contoh di atas sudah cukup.

Aktivitas agen aktif (*fa'il*) itu disebabkan oleh tabiat, kehendak (*khwast*), atau karena aksiden yang terjadi (*'arad*). Disebabkan oleh tabiat adalah, misalnya seperti api, membakar karena sifat alaminya. Disebabkan oleh kehendak adalah yang menyerupai keadaan manusia yang menggerakkan sesuatu. Disebabkan oleh aksiden adalah yang, seperti air, membakar [mendidih karena panas] sesuatu karena keadaan aksidental di dalamnya, daripada karena sifat alaminya. Pada agen mana pun yang terkadang tidak menghasilkan tindakan dan pada saat lain memproduksi tindakan, baik karena terdapat kendala eksternal, atau ada sesuatu yang tidak ada dalam penyebabnya, seperti suatu instrumen atau suatu materi. Singkatnya, kendala tersebut bisa bersifat eksternal (*birun*) pada penyebab, atau hal itu tidak bersifat eksternal pada penyebab. Karenanya, jika esensi suatu hal itu sedemikian rupa alami yang mana ia tetap sama dalam semua aspek, dan dunia yang eksternal pada esensinya juga tetap tidak berubah, maka maujud sesuatu itu tidak superior/lebih unggul dari ketidaannya, karena

efeknya tidak maujud sampai waktu tersebut saat keberadaan akibat telah diejawantahkan. Saat modifikasi (*hal bagasht*) suatu kondisi terjadi, ia menghasilkan apakah itu tabiat alami, kehendak baru, atau aksiden baru. Bilamana kondisi yang dimodifikasi tidak dihasilkan dari sesuatu yang membawa hal itu secara eksternal, maka tidakkah sahih untuk mempertanyakan mengapa hal itu tidak terjadi lebih awal dan mengapa hal itu dimodifikasi pada saat ini? Pertanyaan itu sahih bilamana keadaan yang dikarenakan oleh sifat alami dari peristiwa tersebut, jika dikarenakan sesuatu yang berhubungan dengan peristiwa tersebut, atau bila hal itu terpisah dari peristiwa. Jika ada yang lain yang memproduksi tindakan itu, maka baik di dalam dirinya, atau eksternal padanya mestilah ada agen lain yang bertindak sebagai sebab yang mengaktualisasikan suatu keadaan agar ia dapat menjadi agen dari sebab. Topik ini akan diuraikan lebih lengkap, bila Allah Yang Maha Suci menghendaki.

16. Menyelidiki kondisi dari keterhinggaan (*mutanabi*), apa pun yang menerima kemendahuluan [prioritas] (*pishi*) dan posterioritas (*sipasi*), serta menetukan keterhinggaan atas sebab-sebab partikular (*illat-ha-i khass*)

KEMENDAHULUAN dan posterioritas itu karena tabiat, seperti dalam kasus angka, atau karena kemestian (*fard*) sebagaimana yang kita buat sehubungan dengan dimensi—misalnya, seseorang dapat memulai

suatu dimensi dari arah mana pun menurut kehendak seseorang. Apa pun yang menerima kemendahuluan dan posterioritas karena tabiatnya adalah suatu kuantitas (*miqdari*). Lebih jauh, hal itu terbatas, karena kondisi bagiannya itu kepunyaan yang dispesifikasinya. Alasan dari pernyataan tersebut di atas adalah bahwa jika ia merupakan suatu ukuran yang tak terhitung banyaknya pada hal-ihwal yang secara alamiah mempunyai kemendahuluan dan posterioritas, atau suatu besaran yang unsur-unsurnya ada/maujud sebagai suatu totalitas, maka akan mungkin untuk menunjuk pada suatu batas atau suatu tapal batas dari hal itu melalui sensasi atau dengan nalar.

Misalkan ada garis AB yang tak terhingga. Mari kita tunjukkan titik J di atasnya dan anggap garis JD sebagai ukuran berhingga atau besaran berhingga. Jika garis DB tidak terhingga, dan ditambah dengan JD, maka JB juga berhingga. Jika garis DB tidak berhingga, biarkan DB berkorespondensi dengan JB hingga keduanya berada di tempat yang sama. Jika DB harus bersesuaian dengan JB, maka yang lebih kecil dan lebih besar akan bersesuaian, dan hal ini mustahil, karena DB menjadi lebih kecil dan JB menjadi lebih besar. Jika DB diam sementara JB berlanjut, maka titik akhir B akan terbatas, dan JB akan lebih besar

dari DB dengan ukurang yang sama dengan JB yang berhingga. Jadi, JB juga terhingga. Maka menjadi jelas bahwa bilangan dan ukuran tersebut tidak terbtas.

Dalam rangkaian sebab-sebab yang efisien (*'il-lat-ha-i fa'il*) untuk suatu hal, yang satu adalah sebab dan yang lain adalah sebab dari suatu sebab, dan yang secara alami juga terdapat kemendahuluan dan posterioritas untuk sebab-sebab tersebut (yakni, susunan rangkaian), penyebab-penyebab ini tidak bisa tanpa batas (yakni, hal itu tidak tak terbatas). Oleh karena itu, di mana pun terdapat rangkaian (*tartib*) sebab akibat, dengan niscaya mestilah ada penyebab pertama (*'illat-i awwal*). Jika jumlah sebab-sebabnya tidak terbatas (*bi-nihayat*), maka tidak ada satu pun dari sebab-sebab tersebut yang mempunyai sebab, atau akan ada suatu sebab dalam rangkaian tersebut yang tidak mempunyai sebab. Jika ada yang tanpa sebab, maka itu adalah batasnya, dan dengan demikian rangkaiannya tidak tak terbatas. Jika tidak ada anggota rangkaian yang mempunyai sebab, maka semua akan menjadi akibat dan akan diwujudkan dengan suatu tindakan. Karena mereka membentuk suatu jumlah, yang merupakan salah satu di antara entitas-entitas yang tak terhingga, maka jumlah tersebut tentu saja tidak disebabkan karena jumlah itu sendiri terwujud karena akibat-akibatnya. Karena ini adalah rangkaian yang disebabkan oleh akibat, maka pasti ada sebab di luar rangkaian tersebut. Jika sebab tersebut juga merupakan akibat, maka hal tersebut pasti termasuk

dalam hasil/jumlah. Kami telah menegaskan bahwa hal tersebut berada di luar [bersifat eksternal] pada jumlah yang disebut sebelumnya. Karenanya, hal itu mestilah tanpa sebab. Sama halnya hal itu adalah batas, dan karena itu jumlahnya terhingga jika sebab itu sebagai batasnya.

17. Menyelidiki kondisi potensialitas (*quwwa*) dan aktualitas (*fi'l*)

ISTILAH 'potensialitas' telah digunakan dengan banyak makna yang berbeda, namun dalam konteks ini kita hanya menggunakan dua pengertian dari istilah tersebut: yang pertama potensialitas aktif dan yang lain potensialitas pasif. Yang melekat pada agen [pelaku] suatu perbuatan adalah potensialitas aktif yang memungkinkan pelaku mewujudkan perbuatan yang dimaksud, seperti panas adalah kondisi dari api. Potensialitas pasif adalah suatu keadaan yang menyebabkan sesuatu dapat menerima sesuatu yang lain, seperti lilin, misalnya, yang dapat menerima bentuk. Apa pun yang diwujudkan disebut aktualitas (*hasil*), yaitu tindakan realisasi dan bukan tidakan mempengaruhi sesuatu yang lain. Karena mampunyai makna ganda, tindakan realisasinya seringkali keliru. Karena ia dapat diaktualisasikan padahal ia belum maujud, kemungkinannya untuk mewujud (yakni, mewujud sebagai x yang mungkin manakala x itu sendiri belum ada) disebut potensialitas. Dan karena alasan ini dikatakan bahwa segala sesuatu itu ada baik secara

potensial maupun secara aktual. Karena itu keadaan yang mungkin itu haruslah sesuatu yang nyata, karena yang mungkin mewujud, sekalipun hal itu belum ada sebagai suatu kenyataan. Apabila kemungkinan maujudnya bukan sesuatu yang riil/nyata, maka kemungkinan itu tidak ada gunanya. Karena itu, entitas tersebut tidak akan berada dalam keadaan sekadar kemungkinan. Dengan demikian, hal itu tidak akan mungkin terjadi. Karena alasan ini, hal itu tidak akan maujud. Demikian pula, kemungkinan adalah suatu keadaan yang tidak lagi ada manakala suatu entitas itu direalisasikan. Apa pun yang maujud, bisa berupa suatu substansi atau suatu aksiden. Adanya suatu substansi disebabkan oleh esensinya sendiri (tabiat, *dhat*) sementara suatu kemungkinan tidak disebabkan oleh esensinya sendiri melainkan oleh hal yang adalah kemungkinan maujud. Degan demikian, kemungkinan bukanlah suatu substansi yang mandiri (*jauhar-i mufrad*). Kemungkinan adalah suatu kondisi (*hali*) dari substansi, atau suatu substansi yang dihubungkan dengan suatu kondisi. Jika suatu substansi memiliki suatu kondisi, maka kondisi ini, tak syak lagi, yang merupakan elemen/unsur (*'unsur*), dan, lebih lanjut, ia akan menjadi materi (substratum/penyusun) dari sesuatu, karena setiap entitas yang mengandung kemungkinan adanya hal lain adalah materinya. Jika hal itu adalah kondisi di dalam suatu substansi, maka substansi itu yang terdapat kondisi padanya akan menjadi suatu materi. Dan bagi tiap-tiap kondisi se-

cara logis pertama-tama akan ada suatu materi yang menjadi sandaran keberadaan hal tersebut, karena dari dan disebabkan oleh materi itulah kemungkinan dapat diwujudkan. Jadi, bagi apa pun yang maujud, setelah berhenti mewujud dan tidak lagi ada di dalam waktu, di sana terdapat suatu materi yang potensialitasnya bertahan.[2] Jika seseorang menegaskan bahwa daya/kekuatan agen adalah kemungkinan kemaujudannya, maka ia keliru, karena bertentangan dengan alasan untuk mengatakan 'Sampai suatu hal mempunyai daya, hal itu tidak memiliki daya'. Sebaliknya, adalah masuk akal untuk berkata 'Sampai sesuatu tidak memiliki kemungkinan maujud dikarenakan sifat alaminya, maka tidak ada daya di dalamnya', karena tidak mungkin ada daya di dalam absurditas (yakni, sesuatu yang mungkin maujud). Oleh karena itu, kemungkinan dalam dirinya sendiri itu niscaya merupakan sesuatu yang mana hal itu dapat diwujudkan dengan hal itu, sebagaimana yang akan kami jelaskan kemudian.

Potensialitas aktif ada dua macam. Yang pertama dengan niscaya aktif sepanjang waktu dan tidak dapat menahan diri dari tindakan, seperti panas yang membakar, tidak mampu menahan diri dari pembakaran. Untuk jenis lainnya bisa terdapat kedua kedudukan [menahan dan tidak menahan geraknya]. Misalnya,

2 Hal ini sekaligus menegaskan apa yang kelak disebut sebagai akhirat, yang oleh Ibn Sina singgung sebagai *ma'ad;* atau, dalam doktrin Islam disebut 'hari kebangkitan'—penerj.

manusia mempunyai potensi untuk melihat atau tidak melihat. Tapi melihat atau tidaknya tergantung pada kehendaknya. Saat kehendak/kemauan yang sesuai digabungkan dengan kemampuan dan tidak ada batasan yang dikenakan, mustahil baginya untuk tidak memulai tindakan, karena kapan pun terdapat kemampuan untuk sesuatu dan juga kehendak yang lengkap, namun tindakan tetap tidak tercapai, maka impotensi atau kendala lain bertanggung jawab atas tidak terjadinya tindakan. Karenanya, manakala potensi-potensi daya hewan itu digabungkan dengan kehendak, hasilnya menyerupai potensi tersebut di atas, yang disebut potensi alamiah (yakni, tindakan tertentu yang dihasilkan olehnya). Apabila potensi aktif tersebut dihubungkan dengan potensi pasif, yang keduanya lengkap, maka suatu tindakan dan suatu kemungkinan (potensialitas) niscaya diwujudkan.

Ringkasnya, segala sesuatu yang maujud karena suatu sebab, maujud karena kemestian, karena tidak mungkin kemestian akan sesuatu itu tidak terwujud. Sepanjang sebab-sebab partikular atas yang akan terjadi dari tindakan itu tidak direalisasikan, tindakan tidak akan menjadi kenyataan. Akibatnya, manakala suatu sebab direalisasikan dan suatu tindakan dihasilkan darinya, maka yang terakhir harus menjadi akibat karena kemestian, karena jika tidak, maka akan mungkin bagi akibat untuk tidak terealisasi, yang merupakan suatu absurditas. Alasan dari pernyataan tersebut di atas adalah bahwa jika agen suatu sebab maujud se-

mentara tidak ada tindakan (akibat) yang direalisasi oleh agen, maka pastilah bahwa, pertama-tama, baik sifat alaminya, karena tidak memadai, [yang membuat] tidak menimbulkan akibat, atau kehendaknya tidak lengkap; atau, dalam kasus kedua, hal itu tidak sempurna karena kondisi yang lain—yang mana kondisi tersebut menjadi aksidental. Apabila akibat dari sebab itu dikarenakan esensinya dan sifat alami dari penyebab menentukan akibatnya, maka esensinya belum terealisasi. Dalam keadaan demikian, suatu tindakan bisa jadi muncul atau tidak darinya. Dengan demikian, suatu penyebab hanya potensialitas suatu sebab. Suatu kondisi mesti direalisasikan agar dapat membawanya dari keadaan potensial ke keadaan aktual. Karena alasan ini kami menegaskan, apa pun yang timbul karena suatu sebab, timbul karena suatu kemestian/keniscayaan.

18. Analisis dari suatu kondisi (*hal*) dari wujud (*hasti*) sebagai yang wajib/niscaya (*wajib*) dan yang kontingen/mungkin (*mumkin*)

ENTITAS wujud yang adalah wujud, itu bersifat wajib dikarenakan sifatnya sendiri, atau tidak wajib. Wujud yang tidak wajib dalam dirinya sendiri, [di antaranya] kemustahilan/ketidakmungkinan (*mumtani'*) atau kemungkinan (*mumkin*). Apa pun yang mustahil dalam dirinya sendiri tidak mungkin dapat maujud sebagaimana kami tunjukkan sebelumnya.

Akibatnya, hal itu mesti mungkin dikarenakan dirinya sendiri dan wajib karena syarat (*syart*) yang menyebabkan wujud, sedangkan kemustahilan karena suatu keadaan di mana sebab tidak ada (*'illat nist*). Salah satu faktornya adalah wujudnya (*khwudi*), dan faktor pembeda lainnya adalah keadaan dari wujud atau ketiadaan dari sebab. Manakala seseorang memepertimbangkan wujud sebagaimana wujud (*khwudi-i wai*) tanpa suatu kondisi yang lain, maka hal itu bukanlah suatu keniscayaan atau suatu kemustahilan. Saat seseorang mempertimbangkan sebab yang telah ditentukan yang merupakan keadaan bagi perealisasian sebabnya, hal itu menjadi keniscayaan, sementara menjadi suatu kemustahilan bila orang mempertimbangkan sebabnya sebagai kondisi dari non-realisasi (*na-hasil*) dari sebabnya. Dengan demikian, jika seseorang mempertimbangkan sejumlah hal [leterlek: angka] tanpa memperhatikan kondisi yang biasa dihubungkan dengannya, sifat alaminya tidak bisa menjadi kemustahilan, karena dengan demikian maka angka sejumlah hal itu tidak akan pernah ada. Akan tetapi, jika orang mempertimbangkan keadaan dari angka empat yang merupakan hasil dari dua ditambah dua, hasilnya bersifat niscaya, karena non-realisasinya sebagai empat adalah kemustahilan. Karena itu, setiap entitas yang maujud, yang keberadaannya secara intrinsik tidak niscaya (*wujudi wajib*), pada dirinya sendiri adalah kontingen/mungkin. Oleh karena itu, entitas ini adalah wujud mungkin pada dirinya

sendiri dan non-wujud mungkin (*namumkin*) sehubungan dengan sesuatu yang lain (*ghair*). Wujudnya belumlah terealisasi sedemikian rupa sehingga ia mesti ada dikarenakan landasan itu (*hukm*). Karena menjadi maujud [artinya] adalah suatu kontingensi/kemungkinan, dan karena kemungkinan pada dirinya sendiri itu tidak akan pernah terealisasi karena ia tidak muncul dari suatu sebab, karena itu, niscayalah bahwa konteingensi/kemungkinan direalisasikan oleh sebabnya sehingga ia bisa menjadi niscaya pada penyebab itu sebagai suatu maujud. Dan entitas itu, atau wujudnya, memiliki sifat sedemikian rupa sehingga kesatuan dengan sebabnya itu sempurna dan bahwa semua kondisinya itu dipenuhi manakala hal itu menjadi suatu maujud. Lebih lanjut, sebab menjadi suatu sebab karena (*'illa*) tindakannya. Oleh karena itu, suatu sebab menjadi sebab akibat suatu tindakan bila hal itu mesti aktif sehingga suatu akibat secara niscaya dihasilkan darinya.

19. Menyelidiki bahwa Wujud Wajib itu secara esensial tidak bersatu (*paiwand-I dhati*) dengan apa pun

DALAM dirinya sendiri, Wujud Wajib [*Necessary Existent*] tidak dapat bersatu dengan sebab apa pun (*sabab*). Karena wujudnya itu wajib/niscaya dalam diri-Nya tanpa disebabkan, Wujudnya tidak disebabkan oleh suatu sebab. Sehingga, Ia tidak bersatu dengan sebab apa pun. Jika wujudnya tidak wajib tanpa suatu

sebab, pasti Ia bukanlah Wujud Wajib dalam diri-Nya sendiri.

Wujud Wajib tidak dapat disatukan dengan sesuatu (*bachizi*) dalam kesatuan resiprokal/timbal balik (*yak digar*). Jika Ia berada dalam hubungan timbal balik dengan entitas lain, dan jika satu merupakan sebab dari yang lain, maka masing-masing entitas akan mendahului entitas lainnya, dan keberadaan masing-masing entitas selanjutnya akan mendahului keberadaan entitas lainnya. Oleh karena itu, sebagai penyebabnya, keberadaan yang satu akan posterior dari yang lain. Konsekuensinya, wujudnya kemudian akan dikondisikan oleh wujud lain yang dapat direalisasikan tepat setelah realisasinya sendiri. Oleh karena itu, wujudnya tidak akan pernah ada.

Jika dua entitas bukan merupakan penyebab satu sama lain, meskipun yang satu mestilah terhubung (*chara nist*) dengan yang lain, maka keduanya simultan (*barabar*), tidak berada di belakang/poterior atau di depan/prior satu sama lain, seperti dalam kasus dua saudara kembar. Esensi (*dzat*) dari masing-masing hal itu niscaya dalam dirinya sendiri, atau tidak niscaya dalam dirinya sendiri. Jika satu entitas niscaya dalam dirinya sendiri, maka non-wujud dari yang lain tidak akan menimbulkan kerugian bagi entitas tersebut. Oleh karena itu, penyatuan antara kedua entitas yang nicaya seperti itu tidak mungkinkin terjadi. Jika non-wujud dari satu entitas (*na-budan*) akan merugikan (*ziyan*) wujud entitas lainnya, maka hal itu ti-

daklah niscaya dalam dirinya sendiri, dan karenanya, hal itu akan kontingen/mungkin dalam dirinya sendiri. Dipertimbangkan hanya dengan dirinya, wujud entitas kontingen apa pun tidak lebih unggul [superior] (*ulatar*) atas ke-non-wujudannya. Oleh karena itu, wujudnya itu disebabkan oleh adanya sebab, dan ketiadaannya disebabkan oleh tidak adanya sebab. Apabila hal itu maujud dikarenakan oleh dirinya sendiri, maka tidak ada selain sifat intrinsiknya yang akan niscaya baginya untuk mengada.

Oleh karena itu, ada suatu sebab bagi keberadaan wujud mungkin/kontingen, dan sebab ini dalam esensinya itu lebih dahulu/prior. Demikian pula, dalam wujud masing-masing dari dua entitas (dalam hubungan timbal balik) mestilah ada suatu penyebab selain pasangannya (*yar*) yang bersesuaian dengannya. Salah satu dari keduanya tidak bisa lebih dahulu/prior dari yang lain, karena, seperti juga pasangan satunya lagi, hal tersebut niscaya karena adanya sebab, dan tidak niscaya (*na-wajib*) dalam dirinya sendiri tanpa penyebab. Jika yang satu adalah sebab (*'illa*) dan jika yang lain adalah akibat (*ma'lul*), secara esensial keduanya tidaklah niscaya/wajib.

Dari penalaran ini (*badin ruy*) kita mempelajari bahwa Wujud Wajib tidak mempunyai unsur/elemen (*juz'*) juga bagian (*bahra*), karena unsur dan bagian itu disebabkan oleh sebab-sebab material sebagaimana telah kami tunjukkan. Dengan alasan ini, Wujud

Wajib tidaklah bersatu dengan apa pun secara esensial.[3]

20. Menyelidiki sifat wujud mungkin (*mumkin al-wujud*)

SUATU wujud yang (*wujud-i wai*) kontingen/mungkin pada dirinya sendiri itu diniscayakan dan dapat direalisasikan (*hasil*) oleh sesuatu selain dirinya sendiri. Makna dari 'wujud sesuatu yang direalisasikan karena wujud yang lain' mempunyai dua pengertian. Entah sesuatu yang dapat memberi (*wujud awarad*) sesuatu yang lain ke keberadaan, seperti orang yang membangun sebuah rumah; atau keberadaan sesuatu yang dapat direalisasikan melalui hal yang lain, seperti keberadaan pasien (yakni hal yang dibuat) ada karena keberadaan agen (*hastiyash*), seperti cahaya matahari ada (*istad*) di bumi.

Terdapat kepercayaan umum di kalangan masyarakat bahwa pembuat (*kunanda*) sesuatu adalah yang dapat mengaktualkan (*majay award*) sesuatu yang, saat hal itu diaktualkan, tidak lagi bergantung padanya. Akan tetapi mereka disesatkan oleh argumen yang tidak valid dan contoh yang tidak memadai (*mithali gharra*). Argumen yang mereka tawarkan

3 Bagaimanapun, istilah "bersatu" mengindikasikan kata kerja yang menyiratkan gerak kehendak yang satu pada yang lain, sementara Wujud Wajib mestilah bersih dari seluruh unsur gerak ke arah yang material apa pun; karena, jika penalaran ini diturunkan mesti akan menimbulkan absurditas lagi dan lagi—penerj.

sebagai berikut: sesuatu yang telah diaktualisasi tidak lagi membutuhkan sebab (*sabab*) bagi kemaujudannya, karena hal yang telah dibuat (*karda*) tidak lagi perlu dibuat. Contoh yang mereka pergunakan adalah berikut: sekali sebuah rumah dibangun oleh seseorang, rumah itu tidak lagi bergantung pada si pembangunnya. Akan tetapi kesalahan dalam penalaran ini terdapat dalam fakta berikut: tidak ada seorang pun yang menyatakan bahwa suatu hal yang telah dibuat masih memerlukan pembuatnya. Namun kami tegaskan bahwa apa yang dibuat tetap membutuhkan (*haja*) penyokong (*daranda*). Mengenai analogi rumah, kesalahan (*ghalat*) dalam penalarannya terlihat jelas, karena pembangun (*durudgar*) rumah bukanlah penyebab dari rumah, sekalipun si tukang bertanggung jawab atas gerakan kayu pada penempatan di rumah. Keadaan ini (*ma'na*; yakni pemindahan batu bata dan kayu) berakhir setelah pembangun atau pembuat rumah tersebut pergi. Penyebab aktual yang merealisasi bentuk (*sura*) rumah (*khanagi*) adalah pembenaman [tabiat] elemen-elemen yang menyusun rumah dan tabiat intrinsik yang meniscayakan (*wajib*) kekukuhan rumah memiliki bentuk tersebut. Meskipun masing-masing elemen mempunyai gerakan ke bawah (*junbish-i zir*), saat elemen tertahan, maka elemen-elemen tersebut akan berdiri sebagai penopang rumah. Dengan demikian, sebab yang mengaktualisasi (*sabab-i hasti*) bentuk rumah adalah suatu sintesis (*gird amadan*) dua sebab terse-

but. Selama sebuah rumah maujud, kedua penyebab ini juga ada. Perlu dicatat bahwa dalam penalaran ini tidak ada kausalitas yang dikaitkan dengan pembangun (*khanagar*). Ia dianggap sebagai penyebab hanya sejauh ia mengumpulkan (*gird awardan*) elemen-elemen yang membentuk rumah dan membangun sehingga mereka satu sama lain saling mendukung. Dan ketika sebab (yakni tukang pembangun) sudah pergi (*bashud*) maka sebab dari sebuah rumah tidak dapat terus ada sebagai suatu sebab. Akibatnya, si tukang bangunan yang merangkai batu bata pada hakikatnya bukanlah pembangun rumah, melainkan hanya tampak (*majaz*) sebagai pembuat, sebagaimana telah kami tegaskan sebelumnya. Demikian pula, seorang ayah pada kenyataannya bukanlah pembuat seorang anak, melainkan dia tampak merupakan pembuat, karena tidak ada yang datang darinya [baca: dihasilkan darinya] kecuali gerakan yang mengeluarkan sperma. Karena alasan ini, tindakan yang mana sperma mengambil bagian dalam pembentukan manusia itu dikarenakan oleh faktor lain yang berhubungan dengan sperma. Aktualisasi bentuk kemanusiaan (*mardumi*) itu karena suatu maujud, sebagaimana akan diketahui dari pembahasan-pembahasan selanjutnya.

Meskipun kita telah membahas dua kesalahan dalam argumen yang populer, pembahasan kita masih belum lengkap, karena kita juga mesti mengetahui mengapa hubungan sebab akibat tidak bisa sebalikn-

ya. Setiap pasien [*patient*: yang dipengaruhi, istilah ini berlaku pada istilah yang muncul sebelumnya] mempunyai dua sifat (*du sifa*) dan setiap agen juga mempunyai dua sifat. Pertama, keberadaan pasien itu dikarenakan pembuatnya, dan yang kedua adalah bahwa pasien tidak dapat lebih dahulu dari agen. Kemudian, penyatuan antara pasien [yang dipengaruhi] dan agen itu baik karena keberadaan dari pembuat, pada ketiadaannya, atau pada keduanya. Namun yang jelas, penyatuan itu tidak dapat direalisasi baik karena keberadaan atau ketiadaan. Hal itu hanya bisa dihasilkan oleh salah satu hal. Apabila kita mengandaikan bahwa agen tidak maujud, maka akibat dari agen itu jelas tidak akan bersatu (*paiwand*) dengan apa pun. Dan seandainya ia tidak menyatu dengan sesuatu dikarenakan fakta bahwa hal itu maujud, maka ia tidak akan menyatu karena alasan lain apa pun. Karena alasan kemaujudannya, pasien [yang dipengaruhi] tidak memiliki pilihan kecuali bersatu dengan sesuatu yang lain dan bergantung pada entitas ini agar dapat bertahan.

Kemaujudan yang disebabkan oleh ketiadaan (*nisti*) adalah suatu entitas yang tidak memiliki sebab. Penyebabnya tidak mungkin ada, karena jika ada, maka tidak ada ketiadaan. Sudah barang tentu mungkin bagi pasien [yang dipengaruhi] tidak ada, akan tetapi maujud yang tidak posterior pada ketiadaan (*nisti*) tidak mungkin ada. Dengan demikian, dari aspek bahwa ia adalah wujud, si pasien [yang dipen-

garuhi] (*karda*) bergantung pada pembuat karena wujudnya itu dikarenakan oleh pembuat ini. Bagaimanapun, dari aspek lain, bahwa wujudnya itu lebih dahulu (*sipas*) dari ketiadaannya, hal itu tidak membutuhkan suatu pembuat, sebab dari sudut pandang ini, hal itu bersifat wajib/niscaya pada dirinya sendiri. Suatu entitas yang bergantung pada kemaujudan tidak dapat mandiri karena ia bersatu (*paiwand*) dengan suatu sebab. Argumen-argumen lain yang sahih dapat ditegakkan bagi subjek ini, tapi diskusi ini sudah cukup.

Sedangkan mengenai pencipta (sang agen), bagaimanapun, berfungsi sebagai sebab (*'illati*) bukan karena penciptanya sendiri (*kunandagi*) jika kita mempertimbangkannya sebagai suatu agen suatu entitas dari mana sesuatu berasal yang sebelumnya tidak maujud. Menjadi sebab adalah karena fakta bahwa sesuatu direalisasikan darinya. Pasien [yang dipengaruhi] sebelumnya tidak ada karena sebelumnya agennya itu bukanlah penyebab.

Kemudian maka kami menegaskan kemaujudan dua keadaan. Yang pertama bahwa suatu agen bukanlah penyebab wujudnya suatu hal, dan yang kedua adalah bahwa fungsinya sebagai sebab [hanya pada] waktu tertentu. Keadaan pertama adalah non-sebab akibat daripada sebab akibat, sedangkan yang kedua adalah kausalitas. Misalnya, orang dapat menghendaki (*khwast*) keberadaan suatu entitas agar dapat terealisasi dari entitas yang lain yang kemaujudannya tergantung pada kehendaknya. Karena ada kehendak

sebagaimana kemampuan (*tawana'i*) di pihak agen, maka entitas itu teraktualisasi (*maujud*). Saat hal itu teraktualisasi, maka benar bahwa entitas itu adalah suatu maujud yang sebab akibatnya itu dikarenakan oleh realisasi suatu hal yang dikehendaki. Manakala kehendak terealisasi (*hasti*) dan apa yang dikehendaki terealisasi itu posterior dari 'non-maujud'nya, maka yang pertama tidak memiliki pengaruh pada yang terakhir karena objek yang dikehendaki mestilah sebagaimana adanya. Akibatnya, realisasi sesuatu menjadi wujud disebabkan oleh kenyataan bahwa agennya [pelakunya] menjadi penyebab, dan keberadaannya disebabkan oleh sebab-akibatnya. Akan tetapi orang mesti ingat bahwa keberadaan penyebab (*'illa*) adalah satu hal, sementara menjadi suatu penyebab (*'illat shudan*) adalah hal yang lain. Demikian pula, bahwa wujud dalah satu kondisi, sementara menjadi suatu hal yang maujud (*hasti budan*) adalah kondisi yang lain. Karena itu, keberadaan suatu sebab berhubungan dengan wujud, tetapi tidak dengan kemenjadian suatu maujud (*hast shudan*).

Jika yang dimaksud dengan agen adalah sesuatu yang menjadi maujud (dengan dirinya sendiri), dan bukan sesuatu yang keberadaannya sudah berlangsung, maka menjadi suatu agen bukanlah suatu sebab, melainkan menjadi sautu sebab. Bagaimanapun, mari kita andaikan, dan kita anggap ini sebagai interpretasi yang benar, bahwa agen adalah satu hal,

dan menjadi agen adalah hal yang lain.[4] Karenanya, tidak akan ada relasi antara keadaan suatu agen (*kunandagi*) dan keadaan menjadi suatu maujud (*hast shudan*), yang posteriror pada ketiadaan dari agen. Ke-agen-an (*kunandagi*) kemudian harus bersesuaian (*barabar*) demi menjadi suatu maujud karena suatu yang diwujudkan karena sebab yang lain dari mana ia telah terpisah baik secara permanen atau hanya sementara setelah menjadi suatu maujud. Meskipun pasien [yang dipengaruhi] sebenarnya berbeda dengan agen, 'menjadi penyebab' umumnya dianggap sebagai menjadi suatu agen. Meskipun orang pada umumnya gagal membedakan antara agen dan menjadi agen, namun mereka percaya bahwa agen tidak dapat dipisahkan dari menjadi suatu agen. Karena itu, dari konteks pembahasan ini menjadi jelas bahwa hakikat suatu akibat (*dzat-i ma'lul*) bukanlah aktualitas (yakni, esensinya semata tidak menyiratkan eksistensinya) kecuali penyebabnya maujud. Jika akibat mesti bertahan, sekalipun yang dianggap sebagai sebab tidak maujud, maka sebab itu mestilah menjadi sebab bagi sesuatu yang lain selain dari kemaujudan akibat itu [yang tidak diakibatkan olehnya]. Jelaslah bahwa agen pada kenyataannya merupakan tempat di mana keberadaan pasien [yang dipengaruhi] direalisasikan secara terpisah dari esensi agen, karena jika pasien

4 Eng: istilah "being" dan "becoming" menunjukkan suatu penegasan bahwa yang pertama bersifat pada dirinya sendiri sementara yang kedua dalam hubungan entah itu dikehendaki maupun alamiah—penerj.

[yang dipengaruhi] itu terpisah dari esensi agennya, maka esensi tersebut akan menjadi penerima (*padhira*) daripada suatu pembuat (*kuna*).

21. Menyelidiki bahwa tidak mungkin ada keberagaman/multiplisitas (*katstah*) dalam Wujud Wajib

WUJUD Wajib tidak dapat mengandung keberagaman seolah-olah ia terdiri dari banyak elemen, sebagaimana tubuh manusia terdiri dari banyak bagian. Wujud Wajib tidak bisa memiliki bagian-bagian yang berbeda, yang masing-masing berdiri dan membentuk satu kesatuan, seperti kayu dan batu bata pada suatu rumah. Bagian-bagian tersebut juga tidak dapat dipisahkan dalam gagasan tetapi tidak dalam esensi dalam cara bagaimana materi dan bentuk 'terpisah' dalam wadak alami. Oleh karena itu, kemungkinan-kemungkinan yang disebutkan di sini dikesampingkan, karena jika ada di antara mereka yang akurat, maka Wujud Wajib akan menjadi disatukan dengan penyebab sebagaimana kami jabarkan sebelumnya. Hal-hal/properti yang berbeda tidak dapat terkandung dalam Wujud Wajib, karena jika esensinya direalisasikan dengan properti seperti itu, mereka akan berpadu sebagai bagian-bagian. Apabila esensinya (*dhat*) itu direalisasikan dan propertinya itu aksidental, maka hal-hal itu akan ada dalam Wujud Wajib bagi esensinya karena sebab yang lain. Akibatnya, Wujud Wajib akan menjadi penerima [baca: suatu penampung]. Akan tetapi dari apa yang telah kami te-

gaskan, menjadi jelas bahwa Wujud Wajib dalam esensinya bukanlah suatu penerima. Bahkan, tidaklah bisa atribut-atribut ini disebabkan oleh Wujud Wajib sendiri, karena kemudian Ia akan menjadi penerima. Dari yang satu [satu idea] tidak lebih dari satu hal yang dapat diwujudkan, karena kita telah membuktikan bahwa apa pun yang berasal dari suatu sebab itu tidak terwujud sampai hal itu menjadi niscaya/wajib. Demikian pula, saat satu entitas menjadi keniscayaan dari satu hal [satu idea] (*yak ma'na*) dan entitas lain juga menjadi keniscayaan karena hal yang lain karena sifat dari yang pertama sehubungan dengan sesuatu menjadi suatu keniscayaan. Hal itu menjadi niscaya karena dua alasan. Pertama karena asal-mulanya, misalnya, dari sifat dan kehendak ini, sementara yang lain berasal dari sifat hal itu dan kehendak itu. Dualitas lain kemudian ditempatkan dalam konteks ini. Wacana kemudian akan diarahkan pada dualitas ini dan argumennya akan dimulai dari awal. Oleh karena itu, tidak ada keberagaman di dalam Wujud Wajib.

22. Menyelidiki bahwa karakteristik (*sifat*) 'Wujud Wajib' tidak dapat diterapkan pada lebih dari satu entitas

KITA telah menemukan bahwa jika dua entitas disebut 'Wujud Wajib', maka tak syak lagi akan terdapat diferensia pada keduanya atau tanda (*khassa*) yang membedakan keduanya. Kita juga menemukan bahwa baik perbedaan maupun tanda-tanda yang membedakan

tidak terjadi di dalam esensi suatu hal yang universal. Oleh karena itu, Wujud Wajib adalah Wujud Wajib tanpa diferensia dan tanda pembeda tersebut. Apabila kita membayangkan hanya non-wujud dari diferensia dan tanda yang membedakan itu, kedua kasus ini sebagai berikut. Baik keduanya akan menyerupai Wujud Wajib atau keduanya tidak akan menyerupainya. Jika keduanya menyerupai Wujud Wajib, mereka akan menjadi dua hal yang berbeda tanpa, kemudian, terdapat distingsi dari diferensia dan tanda yang memedakan, yang [mana hal ini] mustahil. Apabila keduanya tidak serupa dengan [Wujud Wajib], maka memiliki diferensia dan tanda yang membedakan akan jadi keadaan yang esensial bagi wujud wajib dari Wujud Wajib, dan keadaan ini akan menjadi esensi dari Wujud Wajib. Dengan demikian, diferensia dan tanda yang membedakan akan berada di bawah ide umum dari esensi (*ma'na-i 'amm*), yang [mana hal ini] tidak masuk akal/absurd. Tentu, bila maujud adalah bukan esensi, maka hal ini dapat menjadi alternatif yang sah. Akan tetapi bagi Wujud Wajib, wujud itu karena esensinya atau [wujud itu sendiri] adalah esensi. Akibatnya, Wujud Wajib tidak dapat merupakan dualitas (*du'i*) dalam esensi, dalam diferensia, atau dalam tanda yang membedakan. Karena alasan ini, 'Wujud Wajib' tidak bisa merupakan karakteristik yang diterapkan pada dua hal. Namun kami telah mendapati bahwa suatu sebab itu terkandung (*andar*) dalam elemen-elemen ide universal. Oleh karenanya,

Wujud Wajib tidaklah universal. Karena bila Wujud Wajib universal, ia akan merupakan akibat, dan bukan [akibat], dan tidak akan berbeda dari suatu wujud mungkin/wujud kontingen, yang mana hal ini mustahil menurut burhan/demonstrasi kami.

23. Menyelidiki bahwa Wujud Wajib itu tidak menerima perubahan (*taghayyur*) dan dengan niscaya senantiasa [tugur] dalam setiap mode (*ruy*)

APA pun yang menerima perubahan (*gardish*) juga dapat menerima sebab. Itu merupakan kedaaan bawaan sehubungan dengan satu sebab, dan keadaan yang lain dikarenakan sebab yang lain. Wujudnya bukan tanpa properti 'wujud dalam persatuan dengan sebab-sebab ini'. Dengan demikian, wujudnya bergantung pada 'wujud dalam persatuan dengan' suatu objek yang dengannya ia bersatu. Namun kami telah menetapkan bahwa Wujud Wajib tidak dalam suatu kesatuan (*paiwand dar*) (dengan entias yang lain). Akibatnya, Wujud Wajib tidak dapat menerima perubahan.

24. Menyelidiki bahwa esensi (*mahiyyah*) Wujud Wajib tidak dapat selain wujudnya (*anniyyah*)

SESUATU yang esensinya adalah selain dari wujudnya bukanlah Wujud Wajib. Telah terbukti bahwa wujud mempunyai makna aksidental bagi sesuatu yang esensinya adalah selain wujudnya (*anniyya*). Dan

telah menjadi jelas bahwa ada penyebab bagi sesuatu yang memiliki ide aksidental (yakni, bagi sesuatu yang merupakan wujud mungkin). Sebab dari wujud tersebut dapat berupa esensi (*dzat*) dari entitas keberadaannya (*andar wai*) atau sesuatu yang lain.

Wujud Wajib tidak bisa memiliki esensi sebagai penyebab kemaujudannya dikarenakan alasan-alasan berikut. Jika esensi tersebut mesti ada sehingga wujud dari Wujud Wajib dapat diturunkan darinya, atau bahwa wujud ini adalah sebab dari wujud-Nya, maka wujud dari esensi tersebut harus direalisasikan terlebih dahulu sebelum dirinya sendiri. Karena hipotesis kedua tidak bisa menjadi alasan (*kar*) bagi wujud-Nya, penyelidikan (*su'al*) terhadap penjelasan pertama menjadi sahih. Di sisi lain, jika esensi tidak memiliki wujud, ia tidak mungkin menjadi penyebab apa pun. Karena segala sesuatu yang tidak wujud bukan penyebab dari suatu maujud apa pun. Dengan demikian, esensi dari Wujud Wajib bukanlah penyebab dari wujudnya. Oleh karena itu, penyebabnya adalah sesuatu yang lain. Kemudian, mestilah ada sebab bagi wujud dari Wujud Wajib. Oleh sebab itu, Wujud Wajib mesti wujud karena sesuatu yang lain. [Yang mana] bagaimanapun, hal ini mustahil.

25. Menyelidiki bahwa Wujud Wajib bukanlah suatu substansi (*jauhar*) atau aksiden (*'arad*)

SUBSTANSI adalah sesuatu yang esensinya (*haqiqa* tidak ada pada suatu subjek manakala substansi ada.

Kemudian, itulah yang hanya dapat diwujudkan semata dalam subjek pokok (*maudu'*). Dari sudut pandang ini, tidak diragukan bahwa suatu wadak/jisim (*jism*) adalah substansi, sekalipun seseorang dapat meragukan wujud yang sesungguhnya dari wadak itu yang adalah substansi sampai seseorang mengetahui atau tidak mengetahui bahwa hal itu ada di dalam subjeknya. Dengan demikian, substansi adalah sesuatu yang memiliki esensi, seperti materialitas (*jismi*), spiritualitas/kejiwaan (*nafsi*), kemanusiaan (*insani*), dan kekudaan (*farasi*). Suatu keadaan yang mana esensi sedemikian rupa menspesifikasi bahwa seseorang tidak mengetahui atau tidak memiliki wujud sampai wujudnya direalisasikan di dalam subjek. Apa pun yang memiliki sifat seperti itu memiliki esensi selain wujudnya. Akibatnya, apa pun yang tidak memiliki esensi selain wujud itu bukanlah suatu substansi.

Dan berkenaan dengan aksidentalitas (*'aradi*) jelaslah bahwa Wujud Wajib tidak berada dalam apa pun [dari hubungan aksidental]. Karena wujud dari Wujud Wajib tidak memiliki hubungan korespondensi atau [hubungan] secara umum pada wujud hal-hal yang lain, esensi ini tidak ada dalam subjek (dikarenakan subjeknya), seperti halnya pada kemanusiaan dan apa yang selain kemanusiaan, dan gagasan tentang genus (*jins*) tidak diterapkan padanya, karena wujud diterapkan pada apa yang posterior dan kemendahuluan, tidak memiliki kebalikan atau genus. Dan apa pun yang tidak dalam suatu subjek (*mau-*

du') tidak memiliki posterioritas atau kemendahuluan. Demikian pula, suatu maujud yang tidak berada pada subjek tidak dapat menjadi genus dari hal-hal selain dari pengertian yang telah dijelaskan sebelumnya, padahal substansi adalah genus dari hal-hal yang merupakan substansi. Oleh karena itu, Wujud Wajib bukanlah suatu substansi. Singkatnya, Ia tidak termasuk dalam kategori apa pun karena wujud itu eksternal pada esensi bagi tiap-tiap kategori/makulat (*maqulat*), dan oleh karena itu hanya akan menjadi tambahan aksidental pada esensi Wujud Wajib apabila Wujud Wajib milik suatu kategori. Bagaimanapun, wujud adalah esensi dari Wujud Wajib. Dari diskusi kita, menjadi jelas bahwa tidak ada genus bagi Wujud Wajib. Akibatnya, Ia tidak memiliki diferensia (*fashl*) dan dengan demikian Ia tidak memiliki had/definisi. Karena [Wujud Wajib] tidak memiliki tempat atau subjek, ia juga tidak memiliki kebalikan dan spesies (*nau'*)/bagian. Ia tidak memiliki penyerta [teman] (*yar*) atau yang sejenis. Akhirnya, terbukti bahwa Ia tidak memiliki sebab. Karena itu, Ia tidak menerima perubahan (*gardish*) atau pemilahan (*bahra padhirish*).

26. Analisis terhadap kemungkinan bahwa Wujud Wajib memiliki sifat-sifat beragam (*bisyar*) tanpa mempunyai sifat keberagaman di dalam esensinya (*dhat*)

TERDAPAT empat macam sifat/karakteristik hal-ihwal. Satu, yang diatributkan pada tubuh/wadak. Itu merupakan karakteristik aksidental yang berada di dalam substansi meskipun ia tidak bersatu dengan hal lain yang eksternal padanya. Yang lain [kedua] adalah yang dikatakan sebagai warna putih. Itu merupakan karakteristik aksidental yang berada di dalam substansi, sekalipun hal itu tidak bersatu dengan hal lain yang eksternal padanya. Yang ketiga adalah karakteristik yang kita gunakan untuk mendeskripsikan sang 'arif'. Karakteristik bagi suatu substansi seperti manusia, sedemikian rupa sehingga aspek yang dikandungnya merupakan sesuatu yang bersifat eksternal pada aksidentalitasnya yang membawa kesatuan antara hal itu dan hal lain. Misalnya, ada penyatuan antara yang diketahui dengan yang mengetahui, yang mana bentuk pengetahuan itu diterapkan pada yang mengetahui. Ada juga penyatuan antara pengetahuan dan hal-ihwal yang diketahui. Karakteristik keempat dapat ditegaskan sebagai 'ayah' dan 'sempurna/lengkap'. Karena ayah tidak memiliki karakteristis sebagai 'ayah' selain bersatu dengan seorang anak. Karena keberadaan anaklah dia dianggap sebagai seoang ayah dan karenanya menjadi lengkap.

Selain keempat hal di atas, ada pula karakteristik hal-ihwal yang sebenarnya tidak mempunyai karakteristik. Demikian pula halnya dengan kelambanan yang ada pada batu itu tidak bermakna, kecuali bagi implikasinya; bahwa mustahil bagi apa yang dimaksud dengan 'kelambanan' untuk diaplikasikan. Oleh karena itu, tidak mungkin terdapat karakteristik yang beragam bagi Wujud Wajib, baik yang bersifat esensial maupun aksidental. Kasus bagi karakteristik aksidental yang terdapat dalam esensi itu bersifat swa-bukti. Mari kita perhatikan, misalnya, karakteristik kesatuan dari karaktersitik-karakteristik ini; Wujud Wajib tidak memiliki pilihan kecuali mewujud dengan banyak hal-ihwal sebagaimana semua hal-ihwal mesti mewujud karenanya. Meskipun karakteristik ini mengacu pada ciri-ciri positif dari Wujud Wajib, ada banyak karakteristik lain yang menggambarkan Wujud Wajib dalam kaitannya dengan kekurangannya. Misalnya, karakteristik kesatuan itu dilekatkan pada Wujud Wajib, sementara karakteristik ini sebenarnya bermakna bahwa Ia tidak memiliki pendamping (*yar*). Dalam kasus lain dikatakan bahwa Ia tidak mengandung unsur penyusun (*juzw*) maupun bagian (*bahra*). Ada pula yang mengatakan 'azali' (*azali*), yang pada hakikatnya berarti wujud-Nya tidak memiliki permulaan. Kedua karakteristik ini sedemikian rupa sehingga tidak menyiratkan keberagaman pada esensi Wujud Wajib. Karakteristik-karakteristik ini secara esensial hanya merujuk pada (1) penyatuan, di

mana 'penyatuan' merupakan gagasan dalam intelek ketimbang di dalam esensi, atau (2) negasi (*nafiy*) dan penafian. Dengan begitu, hal-hal ini tidaklah mengimplikasikan keberadaan banyak karakteristik, melainkan penghilangan banyak karakteristik. Sekalipun istilah 'karakteristik' mendorong imajinasi untuk percaya bahwa terdapat suatu karakteristik yang secara esensial ada. Misalnya karakteristik 'orang kaya' dapat diatributkan pada seseorang. Nama deskriptif ini dikarenakan keberadaan sesuatu yang lain yang mempersatukan seseorang [dengan karakter tadi], namun bukan suatu karakteristik yang mengacu pada esensi [hakikat] orang tersebut. Penamaan 'orang miskin' diberikan kepada seseorang karena tidak adanya sesuatu [fakir] dan bukan karena sifat yang mengacu pada esensinya. Telah cukup banyak yang dibicarakan mengenai topik ini.

27. Menyelidiki bahwa Wujud Wajib adalah suatu kesatuan (*yaki-i buwad*) sesungguhnya dan bahwa maujud segala sesuatu itu disebabkan (*az wai*) oleh-Nya

SEBAGAIMANA telah kami nyatakan, Wujud Wajib adalah suatu kesatuan, dan segala sesuatu yang lain itu bukan wujud yang wajib. Dengan demikian, mereka itu wujud mungkin/kontingen (*mumkin al-wujud*). Segala sesuatu memiliki sebab, dan sebab adalah rangkaian yang tak terhingga. Oleh karena itu, mereka berusaha untuk kembali ke penyebab utama (*aww-*

al), sang Wujud Wajib, atau mereka kembali pada diri mereka sendiri (yaitu rantai sebab-akibat yang sirkular). Misalnya, jika A adalah penyebab B, B penyebab J dan J penyebab D, maka D akan merupakan penyebab A. Oleh karena itu, jika digabungkan, kelompok ini (*in hama*) akan menjadi kelompok akibat. Maka menjadi jelas bahwa pasti ada penyabab eksternal yang menyebabkan mereka. Absurditas argumen yang melingkar [sirkular] dari sebab-sebab juga tampak dalam bukti lain. Jika D adalah sebab dari A, maka akibat dari akibat dari A, dan akibat dari akibat dari akibat dari A adalah akibat dari A. Untuk satu hal, hal lain mesti bertindak sebagai sebab maupun akibat sekaligus, yang adalah mustahil. Oleh karena itu, setiap akibat mesti kembali pada Wujud Wajib yang singular. Akibatnya semua akibat dan semua yang mungkin/kontingen kembali (*rasand*) pada Wujud Wajib.

28. Menyelidiki bahwa Wujud Wajib itu kadim (*qadim*) dan segala sesuatu [selain-Nya] itu bersifat sementara/baru (*muhaddats*)

SINGKATNYA, wujud wadak (yakni substansi), aksiden, dan makulat/kategori-kategori (*maqulat*) itu jelas dalam dunia indrawi ini. Dan bagi semua entitas di alam ini yang termasuk dalam sepuluh kategori, esensinya (*mahiyyah*) itu berbeda dari wujud/eksistensi (*anniya*)nya. Kami telah menegaskan bahwa semua hal [selain-Nya] itu adalah wujud mungkin. Dan aksiden ada dalam substansi yang dapat meneri-

ma perubahan. Materi (*maddah*) dan bentuk (*surah*), yang merupakan komponen wadak, juga merupakan unsur penyusun wadak. Berdasarkan sifatnya, materi (*qa'im*) itu tidak mampu bertindak (*fi'l*). Hal yang sama juga berlaku bagi bentuk. Kami juga telah menyatakan bahwa entitas apa pun yang memiliki sifat ini adalah wujud mungkin/wujud kontingen yang maujud dikarenakan oleh suatu sebab daripada dikarenakan oleh sifatnya sendiri. Kebergantungan berarti bahwa wujud mungkin itu maujud dikarenakan oleh sesuatu selain dirinya. Kami juga telah menegaskan bahwa sebab-sebabnya berujung pada Wujud Wajib dan bahwa Wujud Wajib itu satu. Oleh karena itu, telah menjadi jelas bahwa ada entitas utama (*awwali*) di dunia yang tidak berada di dalam dunia[5] (*'alam nist*) meskipun keberadaan dunia berasal dari-Nya. Wujudnya yang niscaya itu dikarenakan oleh dirinya sendiri. Pada hakikatnya [pada kenyataannya] Ia adalah wujud mutlak (*hast-i mahd*) dan wujud wajib (*wujud-i mahd*). Segala sesuatu ada karena Ia sebagaimana cahaya matahari (*aftab*) yang [cahayanya] dikarenakan oleh dirinya sendiri, sedangkan penerangan yang diterima segala sesuatu dari matahari itu [bersifat] aksidental. Analogi ini akan benar bil-

5 Orang mesti memahami bahwa istilah 'di dalam' adalah istilah yang memadai karena kata tunjuk itu menyiratkan bahwa Wujud Wajib tidak akan bisa berada dalam apa pun yang merupakan wujud mungkin, sebagaimana halnya dunia. Keliru dalam memahami kata tunjuk ini dan mereduksinya seraya menuduh Ibn Sina sebagai yang memisahkan Wujud Wajib dari dunia dari aspek had (*in terminis*) adalah suatu sikap berpangku tangan intelektual—penerj.

amana [diandaikan bahwa] matahari adalah dasar (*nafs*) dari cahayanya sendiri. Akan tetapi hal ini tidaklah demikian, karena cahaya matahari adalah subjek (*maudu'*), sementara keberadaan dari Wujud Niscaya tidak memiliki subjek melainkan berdiri (*qa'im*) dengan diri-Nya sendiri.

29. Menyelidiki gagasan yang mesti dipahami sehubungan dengan kemampuan untuk mengetahui (*alimi*) Wujud Wajib

AKAN menjadi jelas kemudian bahwa penyebab objek pengetahuan [dapat] diketahui (*ma'lum*) adalah karena kemampuannya untuk memisahkan bentuk dan esensi dari substratumnya (*maya*). Demikian pula, penyebab [sesuatu dapat] mengetahui sesuatu adalah bahwa keberadaannya tidak berada dalam substratum/penyusunnya. Kapan pun suatu wujud diabstraksikan (*mujarad*) dari substratum adalah suatu bentuk, maka wujud itu dapat diketahui dengan diabstraksikan dari substratum. Bentuk kemanusiaan sedemikian rupa sehingga jika hal itu diabstraksikan dari substratum kemanusiaan, maka ia adalah pengetahuan yang ada dalam jiwa manusia (*andar nafs*). Lebih lanjut, suatu jiwa, yang bentuknya diabstraksikan dari substratum [yang] ada secara memadai karena dirinya sendiri. Oleh karena itu, karena dirinya sendiri, jiwa itu sendiri adalah yang mengetahui karena sebagai yang mengetahui hal itu independen [mandiri] dari substratum, seperti yang akan kita buktikan pada saat yang tepat

untuk melakukannya. Ia adalah yang mengetahui sesuatu yang tidak terpisahkan darinya akan tetapi [pengetahuan itu] sampai pada jiwa. Apa yang independen/tidak bergantung pada jiwa itu diketahui oleh apa yang tidak terpisah darinya. Jiwa tidak dapat dipisahkan dari kediriannya [kemaujudannya]. Oleh karena itu, dalam kaitannya dengan dirinya sendiri, ia adalah yang mengetahui sekaligus yang diketahui. Wujud Wajib itu mandiri dari substratum dalam menjadi absolut dan benar-benar terpisah darinya [dari substratum]. Namun esensinya tidak tersembunyi (*mahjub*) dari Dirinya sendiri dan juga tidak terpisah dari Dirinya sendiri. Demikian pula, Ia adalah yang mengetahui yang diketahui oleh Dirinya sendiri. Sesungguhnya, Ia adalah pengetahuan (*'ilm*) itu sendiri. Di antara entitas-entitas yang merupakan abstraksi adalah entitas yang esensinya diketahui melalui kesatuannya. Karena Ia adalah suatu kesatuan yang berdiri sendiri dan tidak terpisahkan dari dirinya sendiri, maka Ia adalah yang mengetahui dan yang diketahui dengan dirinya sendiri. Yang diketahui, bagi kita, adalah bentuk (yakni suatu konsep) yang ada pada kita, daripada yang merupakan bentuk [secara riil objek itu]. Yang indrawi (*mahsus*) adalah akibat yang muncul dari persepsi kita (*athar*) atas [objek] itu, bukan realitas eksternal yang hasilnya berupa sensasi. Dengan demikian, pada kenyataannya, apa yang diketahui adalah pengetahuan itu sendiri. Karena apa yang diketahui jiwa adalah yang mengetahui, yang mengetahui

yang diketahui, dan pengetahuan adalah identik dalam konteks ini.[6] Oleh karena itu Wujud Wajib adalah yang mengetahui esensinya (*dzat*). Esensinya adalah pengeksistensian/penjauharan (*hasti dah*) hal-ihwal menurut tingkat keberadaannya. Oleh karena itu, esensi-Nya, yang adalah pengeksistensian segala hal, itu diketahui oleh-Nya. Maka, segala sesuatu diketahui oleh-Nya, dikarenakan oleh esensi-Nya. [Sehingga cara pengetahuan ini/pengetahuan ini] Tidak membuat-Nya menjadi yang mengetahui hal-ihwal karena hal itu disebabkan oleh-Nya, malah sebaliknya, pengetahuan-Nya adalah sebab dari kemaujudan segala hal. Mirip dengan pengetahuan tersebut adalah pengetahuan (ilmiah) seorang pembangun (*durudgar*) sehubungan dengan bentuk rumah yang ia buat. Konsepsinya [pemikirannya] atas bentuk rumah adalah sebab dari bentuk itu dalam realitas eksternal, yang adalah sebab dari pengetahuan pembangunnya. Namun bentuk langit (*asman*) adalah penyebab terbentuknya pengetahuan kita karena langit itu ada/maujud. Karena alasan ini, kesesuaian segala sesuatu dengan ilmu pertama (*'ilm-i awwal*), kesesuaian segala sesuatu yang kita sadari dalam pikiran dan pengetahuan karena bentuk eksternalnya itu disebabkan oleh bentuk yang ada dalam pengetahuan kita.

6 Di sini Ibn Sina sedang menjelaskan dengan saksama kedudukan antara yang mengetahui, pengeteahuan dan yang diketahui (*'aqil, aql, ma'qul*)—penerj.

30. Menyelidiki bagaimana Wujud Wajib mengetahui (*'ilm*) banyak hal tanpa menjadikannya kemasukan yang beragam dalam esensinya (*dhat*)

PERTAMA-tama kita harus menyadari bahwa pengetahuan (*'ilm*) Wujud Wajib tidak serupa dengan pengetahuan kita [manusia], juga tidak dapat dibandingkan (*qiyas*) dengannya. Lebih jauh, kita mesti menyadari bahwa pengetahuan yang dapat kita miliki ada dua jenis: satu, yang niscaya menyiratkan multiplisitas (*bisyari*), kedua adalah yang tidak niscaya menyiratkan multiplisitas. Yang pertama disebut pengetahuan mental (*'ilm-i nafsani*), sementara yang kedua disebut pengetahuan akal (*'ilm-i 'aqli*). Penjelasan yang tepat tentang kedua cara mengetahui ini akan disajikan nanti. Berikut disajikan contoh singkatnya. Taruh, misalnya, seseorang yang cerdar sedang berdebat (*munazara*) atau sedang berdiskusi (*mudzakara*) dengan orang lain yang membuat banyak pernyataan yang membutuhkan respons/jawaban. Melalui satu pemikiran yang terlintas dalam pikiran orang yang cerdas, jawaban atas semua pertanyaan dapat terungkap kepadanya, sedangkan jawaban atas pertanyaan tertentu tidak dirumuskan secara terpisah dalam pikirannya. Dengan demikian, apa yang keluar dari bentuk secara teratur menghasilkan pemikiran dan perkataan, dan merupakan satu pemikiran di dalam pikiran. Pikiran kemudian merefleksikan bentuk tersebut. Hasil dari refleksi/pemikiran ini (*nigah*) pada kenyataannya adalah pengetahuan yang selanjutnya diungkapkan dalam bentuk bahasa. Keduanya,

modus pengetahuan sebenarnya adalah pengetahuan [itu sendiri]. Orang yang menerima pemikiran itu sebelumnya yakin bahwa dia mengetahui seluruh jawaban. Cara mengetahui yang kedua yang berangkat dari pengetahuan utama adalah kasus pengetahuan aktual. Cara mengetahui sesuatu yang utama adalah pengetahuan aktif (*fi'l*) karena ia menginisiasi dan menyebabkan ditemukannya bentuk-bentuk intelek [bentuk pengetahuan]. Jenis pengetahuan lainnya adalah pengetahuan pasif (*infi'ali*) karena ia [mampu] menerima banyak bentuk intelek [bentuk pengetahuan]. Karenanya, dalam kasus terakhir, pastilah ada banyak bentuk [pengetahuan] pada orang yang mengetahui. Meskipun terdapat banyak bentuk, keberagaman/multiplisitas ini menyiratkan bahwa bentuk-bentuk tersebut mestilah terdiri dari satu hal, sedangkan keberagaman tidak diperlukan sama sekali dalam cara utama pengetahuan.

Telah menjadi jelas bagaimana ada orang yang mengetahui banyak hal tanpa memasukkan keberagaman itu dalam diri orang yang mengetahui ini. Dengan memiliki pengetahuan mengenai segala sesuatu, keadaan Wujud Wajib menyerupai keadaan orang yang memikirkan satu hal yang menyingkapkan pengetahuan mengenai banyak hal. Akan tetapi [jelas bahwa] Wujud Wajib itu lebih unggul, lebih singular, dan mutlak; karena [dalam kasus manusia] pemikiran tunggal itu terkandung dalam wadah jiwa manusia, sedangkan pengetahuan Wujud Wajib bersifat 'terpisah'.

31. Menyelidiki keadaan di mana wujud mungkin dapat diketahui oleh yang mengetahui (*dananda*)

SESEORANG tidak dapat mengetahui apakah entitas itu ada atau tidak yang mana hal itu bersifat mungkin (*mumkin*) ada atau tidak ada. Orang barangkali mengetahui bahwa wujud mungkin adalah kemungkinan/kontingensi (*mumkin*) karena kemungkinan itu bersifat niscaya bagi wujud mungkin, sementara wujud (*budan*) atau ketiadaaan (*na-budan*) atas wujud mungkin itu tidak niscaya untuk menjadi kemungkinan. Karena menjadi mungkin itu niscaya, wujud mungkin dapat diketahui (*danista*), sedangkan tidaklah mungkin bagi wujud atau ketiadaan dapat diketahui karena mereka bukan keniscayaan. Jika dapat diketahui bahwa yang mungkin itu ada padahal dimungkinkan [juga] tidak ada, pasa saat hal itu tidak maujud, maka pengetahuan menjadi keliru (*durugh*). Bagaimanapun, kekeliruan tidak diterapkan pada pengetahuan melainkan hanya pada opini (*guman*). Jika sesuatu tidak dapat ada, maka hal itu tidaklah mungkin kemaujudan dan 'ketiadaannya' untuk ada.

Ke-maujud-an dan ketiadaan sesuatu yang ada dikarenakan dirinya sendiri (*nafs*) itu disebabkan oleh suatu sebab (*sabab*). Karena ia diketahui karena suatu sebab, maka ia dikenal sebagai suatu keniscayaan. Oleh karena itu, mungkin untuk mengetahui wujud mungkin dari aspek bahwa ia suatu keniscayaan. Jika seseorang mengatakan, misalnya, 'Besok ada orang tertentu yang akan menemukan harta karun', maka

seseorang tidak dapat mengetahui apakah ia akan menemukan harta karun itu atau tidak, karena peristiwa ini merupakan kemungkinan itu sendiri. Akan tetapi apabila seseorang mengetahui bahwa ada suatu sebab yang mendorongnya untuk mengambil jalan tertentu, bahwa ada sebab lain yang mempengaruhi pilihannya pada jalan tertentu, dan bahwa ada sebab lain lagi yang mendorong kakinya untuk berangkat ke suatu tempat tertentu, dan jika orang tahu, kemudian, bahwa berat kaki yang menekan lebih besar daripada kekuatan yang menyembunyikan harta tersebut, maka seseorang itu mengetahui dengan pasti bahwa ia akan menemukan harta tersebut. Akibatnya, adalah mungkin untuk mengetahui kemungkinan ini dari segi bahwa hal itu suatu yang niscaya (*wajib*). Orang juga mesti tahu bahwa tidak ada entitas yang maujud yang tidak niscaya (*wajib*). Karenanya, apa pun yang terjadi, pasti ada penyebabnya. Namun karena kita tidak sepenuhnya mengetahui sebab-sebab suatu hal, hal itu menjadi niscaya juga tidak kita ketahui, dan pengetahuan kita mengenai sebagian darinya itu hanya opini (*guman*) daripada keyakinan (*yaqin*). Kita tahu bahwa kesadaran kita akan sebab-sebab tidak meniscayakan kemaujudan hal yang maujud, karena mungkin ada sebab-sebab lain yang tidak kita sadari, atau suatu halangan mungkin mencegah terwujudnya sejumlah sebab tersebut. Kalau bukan karena keadaan kemungkinan ini (*shayad budan*) kita tidak akan mempunyai pengetahuan yang pasti tentang kemau-

judan sesuatu. Apa pun yang maujud itu berhubungan dengan Wujud Wajib, karena segala sesuatu muncul dengan mesti dari-Nya. Segala sesuatu itu disebabkan oleh Wujud Wajib dan menjadi niscaya dari hubungannya dengan-Nya. Akibatnya, segala sesuatu diketahui oleh-Nya.

32. Menyelidiki bagaimana mungkin bagi Wujud Wajib mengetahui (*danad*) hal-hal yang berubah (*chiz-ha*) tanpa Ia jadi berubah

PENGETAHUAN Wujud Wajib tidak bergantung pada waktu, sehingga ia dapat menyatakan bahwa suatu fakta adalah benar pada saat ini yang mana akan berbeda besok. Juga tidak mungkin benar bahwa penghakiman-Nya berkaitan dengan waktu, seperti 'terjadi hari ini' dan 'terjadi besok', sehingga apa yang dianggap benar bagi-Nya di masa depan akan berbeda dengan apa yang dianggap benar bagi-Nya di saat ini. Sesungguhnya, karena sesuatu yang diketahuinya, maka orang yang mengetahui mempunyai dalam dirinya (*nafs-i khwish*) suatu karakteristik/sifat yang mandiri pada hubungannya dengan hal itu dan keberadaan hal itu.

Karakteristik tersebut, yakni pengetahuan, memiliki sifat sedemikian rupa sehingga: (1) ia lebih dari sekadar hubungan antara yang mengetahui dan hal yang diketahui oleh orang yang mengetahui dan pengetahuan tersebut akan tetap ada ketika yang

diketahui tersebut dienyahkan; (2) pada saat ini, saat hal itu tidak dienyahkan, maka ia tidak maujud secara independen; dan (3) hal itu akan dapat diubah, kecuali untuk kesatuan dan hubungannya dengan yang terlebih dahulu akan tetapi tidak akan [bertahan] sementara esensinya tetap sama. Tentu saja, pengetahuan itu bersifat sedemikian rupa sehingga saat sesuatu mewujud sebagai yang mengetahui, pada saat itu esensinya itu diketahui dari keberadaan si yang mengetahui. Sebaliknya, bila yang mengetahui sudah tidak ada lagi, maka esensi yang bersangkutan pun tidak diketahui. Selain esensi yang tidak akan diketahui saat itu, tidak pula ilmu yang juga karakteristik esensinya (yakni, yang mengetahui sebagai yang mengetahui) akan terus maujud. Karena mengetahui sesuatu mewakili penambahan sesuatu pada yang mengetahui, daripada kesama-adaan entitas yang diketahui dengan yang mengetahui. Mestilah ada ciri khas dalam esensi yang dapat diketahui. Bagi setiap orang yang mengetahui [baca: arif] tertentu terdapat suatu kondisi untuk yang dipersatukan dengan semua jenis tingkatan yang diketahui, karena jika suatu tingkatan tidak dapat diketahui secara kolektif, kondisi itu tidak akan menjadi unik. Sehingga, jika Wujud Wajib mengetahui sehubungan dengan masa kini bahwa salah satu dari kondisi ini adalah yang terjadi, maka (1) pengetahuannya itu bersatu (*paiwasta*) dengan 'kekinian' (yakni aspek masa kini yang temporal) sehingga ia mengetahui baik bahwa suatu fakta tidak be-

nar pada saat ini tetapi akan benar pada suatu saat di masa depan atau pengetahuan-Nya adalah mengenai sejumlah kemungkinan keadaan yang belum aktual pada saat ini tetapi akan terwujud, meskipun kedua pandangan kedua ini sama keliru dibandingkan pengetahuan; (2) atau Wujud Wajib tidak mengetahui dengan cara tersebut di atas, melainkan Ia mengetahui dengan cara lain. Oleh karen aitu, Ia idak bisa menjadi yang mengetahui, dan terlebih, memiliki pengetahuan tidak akan bisa diaplikasikan pada-Nya, karena memiliki pengetahuan hal yang demikian [pengetahuan mengenai yang nisbi] akan berakibat pada perubahan dalam Wujud Wajib dalam hubungannya dengan pengetahuan utama tersebut. Akibatnya, pengetahuan Wujud Wajib tidak dapat dihubungkan dengan hal-hal yang dapat diubah [dengan yang kontingen] dengan cara ini.

Akan tetapi bagaimana seharusnya Ia berhubungan dengan entitas-entitas lain? Wujud Wajib mestilah terhubung dengan objek-objek yang diketahui oleh pengetahuan universal, daripada dengan pengetahuan mengenai entitas-entitas partikular. Universalitas seperti apakah mestinya? Berikut [penjelasannya]. Contohnya, bayangkan seorang astronomer/ahli nujum (*munajjim*) yang mengetahui bahwa sebuah bintang mula-mula berada di suatu titik tertentu yang kemudian menjadi titik kembalinya bintang tersebut, dan bintang itu akan bersinggungan dengan bintang lain setelah beberapa jam. Setelah itu, bintang itu

akan memasuki suatu [fase pudar] gerhana pada satu periode waktu dan tetap tersembunyi sampai beberapa jam. Pengetahuan yang dimiliki oleh astronomer/ahli nujum adalah pengetahuan ilmiah astronomi tanpa pengetahuan mengenai keadaan partikular kekinian (*aknun*),[7] karena meskipun dia mengetahui apa yang terjadi saat ini [di sini] di lain waktu dia tidak akan lagi memiliki pengetahuan itu karena pengetahuannya akan keadaan sebelumnya akan berubah oleh informasi tambahan. Sebaliknya, jika ia memiliki pengetahuan universal, pengetahuannya tidak akan berubah kapan pun.[8] Akibatnya, dia mengetahui bahwa setelah berada pada satu titik, bintang [tadi] akan bergerak ke titik tempat lain, dan setelah melakukan sejumlah gerakan, bintang itu akan membuat gerakan yang lain. pengetahuan [si ahli nujum] akan [tampak seperti] identik (*yaki*) dan konstan, lebih dahulu pada gerak bintang yang seperti itu [yang sirkular], simultan dengannya, sebagaimana juga posterior

7 Dikatakan demikian—sudah barang tentu belum ada teori mengenai dilatasi waktu yang melandasi bidang gerak, gravitasi dan waktu sebagaimana fisika kontemporer—melainkan karena dalam hal ini bintang dianggap sangat jauh dan karena itu geraknya tidak langsung kepada observer, sementara hal-hal yang dekat dengan observer sangat bisa dikatakan aktual (*aknun*) saat ini dan di sini—penerj.

8 Baris ini menegaskan, di tempat lain, pernyataan Ibn Sina mengenai fakta bahwa pengetahuannya tidak bertambah melainkan tetap. Dapat dipastikan pengetahuan yang dimaksud adalah pengetahuan universal mengenai yang universal, metafisi dan tidak berubah; yakni pengetahuan sejati mengenai realitas sejati sejak fakta bahwa tidak ada realitas sejati selain Al-Haqq yang esa dan tak berubah sama sekali—penerj.

terhadapnya. Apabila seseorang hendak mengetahui apakah suatu bintang pernah, sedang, atau akan bersinggungan dengan bintang lain selama beberapa jam setelah bersinggungan dengan bintang lain, ia dapat memperoleh pengetahuan tersebut jika peristiwa ini pernah terjadi sebelumnya, sedang terjadi saat ini, atau akan terjadi di masa depan. Akan tetapi apabila seseorang mengatakan bahwa sebuah bintang sedang bersinggungan dengan bintang tertentu pada saat ini, dan bahwa besok ia akan bersinggungan dengan bintang lain, maka besok pada saat itu seseorang tidak dapat benar-benar menyatkaan proposisi yang sama. Demikian pula, jika seseorang mengetahui bahwa sebuah bintang sedang bersinggungan dengan suatu bintang pada saat ini dan bahwa bintang tersebut akan bersinggungan dengan bintang yang lain besok, dan ia tetap berpegang pada rangkaian proposisi ini, maka besok pandangan ini akan keliru. Ilustrasi ini menunjuk pada berbagai jenis pengetahuan: (1) pengetahuan mengenai perubahan, hal-hal partikular yang bergantung pada waktu, dan (2) pengetahuan mengenai hal-hal yang universal (yang tidak berubah). Wujud Wajib mengetahui segala sesuatu karena pengetahuan universalnya. Tidak ada sesuatu pun, baik besar maupun kecil, yang tersembunyi dari pengetahuannya sebagaimana telah terbukti dari pembahasan kami.

33. Menyelidiki gagasan mengenai kehendak Wujud Wajib

SEMUA tindakan yang dilakukan seorang pelaku disebabkan oleh tabiat, oleh kehendak (*khwast*), atau oleh aksiden (*'arad*), sebagaimana telah kami jelaskan. Bagaimanapun, tindakan datang dari pengetahuan (*danish*), bukan disebabkan oleh tabiat maupun karena aksiden (*'arad*). Terlebih lagi, tindakan tersebut bukan tanpa kehendak. Jika seseorang mengetahui bahwa suatu tindakan dihasilkan dari dirinya dan agennya (yakni, kesadaran atas perannya sebagai yang mengetahui), maka tindakan itu menjadi diketahui karena dia (yakni karena aktivitas pengetahuannya). Akan tetapi tindakan yang muncul dari kehendak disertai dengan pengetahuan, opini (*guman*), atau imajinasi (*takhayyul*). Apa yang dihasilkan dari pengetahuan diilustrasikan oleh perbuatan seorang insinyur atau tabib yang bersumber dari ilmu yang mereka ketahui. Menghindari suatu hal yang dianggap berbahaya menggambarkan suatu tindakan yang timbul dari opini. Contoh tindakan yang berasal dari imajinasi adalah sebagai berikut: (1) menghindari sesuatu yang menyerupai sesuatu yang buruk, atau (2) keinginan hati terdapat sesuatu yang menyerupai sesuatu yang indah. Dalam contoh kedua, sesuatu menyerupai hal yang indah itu dikehendaki [baca: diminta/timbul] dari jalan asosiasi. Tindakan Wujud Wajib tidak didasarkan pada opini atau imajinasi karena keduanya bersifat aksidental sebagaimana [keduanya dapat]

menerima perubahan, sementara Wujud Wajib, sebagaimana kita tegaskan, adalah keniscayaan dalam setiap aspek. Sehingga tindakan-Nya mesti muncul dari pengetahuan. Tidakkah memadai untuk menjelaskan kehendak ini, menjabarkannya, dan menggambarkannya melalui sejumlah ilustrasi?

Apabila kita menghendaki sesuatu, pertama-tama kita mesti mempunyai suatu iktikad (*i'tiqadi*), pengetahuan, dugaan, atau bahkan refleksi yang menyatakan bahwa hal yang diinginkan itu fungsional (yakni, signifikan secara pragmatis; *ba-kar ast*). Yang kami maksud dengan 'fungsional' adalah bahwa sesuatu itu baik (*nikust*) bagi kita atau berguna (*sudmand*) bagi kita. Setelah merasakan suatu keyakinan, suatu hasrat (*arzu*) itu dialami oleh kita. Manakala hasrat itu makin deras (*ba-niru*), organ-organ bertindak sebagai agen (*andam-ha-i kar kunash*) menggiring gerakan, dan proyek dilaksanakan hingga terwujud. Dengan cara demikian tindakan kita dapat dikatakan mengikuti (*tab'a*) kemauan kita. Akan tetapi, tidak boleh ada kehendak bagi tindakan Wujud Wajib, karena yang terakhir [Wujud Wajib] adalah semesta wujud kafi atau bahkan lebih unggul daripada semesta [yang kontingen]. Lebih jauh lagi, Ia tidak dapat memperhatikan sesuatu dalam keadaan yang tak-bercabang dan memperkenankan entitas ini untuk menyertai-Nya (*bakar ast*) dalam menghendaki sesuatu. Oleh karena itu, kehendak-Nya, yang dihasilkan dari pengetahuan, [bekerja] dalam mode berikut: Ia tahu bahwa

wujud suatu hal partikular itu baik (*khair*) dan baik dalam dirinya sendiri, dan bahwa wujud hal lain itu juga mesti mempunyai sifat demikian dalam dirinya supaya hal itu juga bisa baik dan berfaedah. Terdapat asumsi yang tersirat bahwa kemaujudan sesuatu lebih baik daripada ketiadaannya. Karena ada kehendak dari Wujud Wajib, maka tidak perlu ada faktor tambahan agar apa yang diketahui oleh-Nya dapat dimaujudkan/dieksistensialisasikan (*wujud ayad*), karena hakikat [atas apa yang] diketahui-Nya (*danista*) itu terhubungan dengan wujud segala sesuatu. Ia menghendaki keteraturan semesta (*nizam*) dan oleh karena itu, membawa ke dalam kemaujudan apa yang dapat maujud. Demikian karena pengetahuan pemberi kekuasaan dalam diri kita adalah sebab yang menggerakkan fakultas kehendak tanpa perantara. Saat kita mengetahui bahwa lebih baik bagi fakultas kehendak untuk bergerak menuju pengetahuan [yang] mutlak tanpa dihalangi di dalamnya oleh suatu unsur dugaan atau abstraksi yang dapat sampai pada imajinasi, lantas fakultas kehendak bergerak semata karena pengetahuan, tanpa perantara dari kehendak yang lain.[9] Cara di mana segala sesuatu diwujudkan dari pengetahuan Wujud Wajib [kurang lebih] sama.

9 Pengetahuan seperti digambarkan ini adalah jenis pengetahuan yang para arif sebut sebagai pengetahuan sesungguhnya: *haqq al-yaqiin,* dan pada gilirannya sampai pada puncak pengetahuan *'ain al-yaqiin.* Menggeser makna dengan hanya mengambil kulit luar proposisi ini secara sebagian akan menjadikan seseorang terjerumus pada ekstremitias kekeliruan dalam doktrin Tauhid-penerj.

Sementara fakultas hasrat kita berfungsi demi tujuan memperoleh kesenangan (*khwush*) yang dicari oleh organ-organ indra, ia tidak berfungsi (*bakar*) seperti itu bagi Wujud Wajib yang kehendak Ilahiahnya tidak lain adalah ilmu-Nya yang paling baik demi semua hal. Pengetahuan seperti itu menyiratkan bahwa hal-ihwal itu baik pada dirinya sendiri, tidak semata demi kepentingan-Nya. Makna keutamaan suatu hal ditemukan pada bagaimana hal itu 'mesti' maujud. Makna keutamaan Wujud Wajib adalah bahwa Ia mengetahui, misalnya, organ mana yang paling cocok bagi manusia dan bagaimana langit ditata dengan baik. Keteraturan terbaik itu dikarenakan oleh-Nya, sekalipun tidak ada maksud (*qasd*), tujuan (*talab*, keinginan (*arzu*) atau niat (*gharad*) yang ada pada pihak Wujud Wajib yang dapat mengurangi-Nya. Singkatnya, refleksi kami atas kehendak-kehendak dan perhatian yang ditujukan-Nya terhadap mode kemaujudan kita sebagai wujud mungkin bukanlah gambaran yang adil [memadai] atas ketamaman-Nya (*tamami*) dan kemandiriannya (*bi niyazi*). Topik ini telah dijelaskan sebelumnya. Namun seandainya seseorang berkata, 'Kami, juga bertindak tanpa niat, meskipun kami bertindak berdasarkan kami. Misalnya, kami berbuat baik kepada seseorang tanpa pamrih. Sehingga tidak ada perbedaan antara kita dengan Wujud Wajib jika Ia memikirkan wujud yang lebih rendah dan peduli pada kebaikan mereka daripada kebaikan-Nya sendiri.' Kepadanya kami akan

menjawab, 'Dalam bentuk ini (sebagai wujud mungkin) kita tidak pernah bertindak tanpa niat, karena meskipun kita berusaha memberi manfaat kepada orang lain, kita melakukan hal tersebut demi untuk mendapat nama baik, atau untuk mendapatkan hal yang lebih baik dari hal tersebut.' Mestilah demikian supaya kita dapat memilih tindakan kita dengan bijak dan tetap menjadi agen yang niscaya.[10] Demikian halnya, karena melakukan apa yang mesti/wajib adalah kemuliaan kita, pahala [bagi] kita, dan kebajikan yang selayaknya bagi kita. Apabila kita gagal melakukannya, pahala itu, kebajikan, dan kemuliaan itu tidak akan jatuh ke tangan kita. Tujuan kita diarahkan pada manfaat total tersebut. Jelaslah bahwa tujuan itulah yang menggerakkan agen dan menyebabkan realisasinya. Oleh karena itu diketahuilah bahwa Wujud Wajib tidak menggerakkan seluruh dunia secara langsung.[11]

10 Dalam hubungannya dengan kewajiban dalam doktrin Islam, hal ini menjelaskan bahwa "sesungguhnya salat mencegah perbuatan keji dan mungkar" yang merupakan identitas manusia sebagai makhluk dalam realitas kontingen adalah perpanjangan manusia sebagai agen Ilahi. Aspek esoteris yang muncul dalam baris ini mengetengahkan signifikansi kebaikan yang dilakukan manusia sebagai agen Ilahi dan imitasi demikian diperlukan supaya manusia dapat dengan cepat sampai pada realitas Wujud Wajib yang adalah *Al-Haqq* dan tujuan dari semua tindakan mulia manusia—penerj.

11 Persis di sinilah titik masuk kritik para ahli kalam sehubungan dengan gagasan Ibn Sina yang cenderung rasionalistik. Sekalipun demikian orang tidak boleh mengesampingkan fakta di sini pula distingsi antara Wujud Wajib dengan yang kontingen direnggangkan sampai titik tertentu sehingga manusia sebagai yang kontingen senantiasa berporos pada tujuan utamanya yang utama yang adalah Wujud Wajib. Tanpa dibaca seperti

Dengan cara ini, sifat kehendak Wujud Wajib dapat diketahui. Dengan cara ini. Ia tidak memiliki karakteristik yang lain selain pengetahuan, dan Ia abadi, dan kehendak-Nya berbeda dari kita.

34. Menyelidiki keadaan kadar/kuasa (*qadiri*) dan kekuatan (*tawana'i*) Wujud Wajib

TELAH diketahui dan dipahami dengan baik di antara manusia bahwa Dia mampu (*tawana*), dapat bertindak (*kunad*) saat menghendakinya. Tidaklah mampu seseorang yang sekaligus menghandaki (*khwand*) untuk berbuat dan tidak melakukan suatu perbuatan. Biasanya dikatakan bahwa ada perbuatan yang mampu dilakukan oleh Sang Pencipta, meskipun Dia tidak menghendaki dan tidak melaksanakannya, seperti tindakan yang tidak adil. Oleh karena itu, keadaan yang melandasi tindakan-Nya tidak bergantung pada silogisme kategoris (*hamli*) melainkan pada silogisme hipotetis (*syarti*). Oleh karena itu, jika Dia hendak bertindak, Dia akan bertindak. Dan jika Dia tidak ingin bertindak, Dia tidak akan bertindak. Agar penilaian kondisional itu benar, kedua syarat itu tidak harus benar. Faktanya, kedua mungkin salah (*durugh*). Misalnya, dikatakan, 'Jika seseorang terbang, ia bergerak di langit,' yang mungkin saja benar, sedangkan hipotesis dan konsekuensinya salah. Hipotesisnya bisa salah se-

itu, memang, kalimat Ibn Sina tersebut mengandung implikasi terpisahnya yang nisbi dari Yang Wajib dalam suatu penalaran oposisi biner yang semakin lazim hari ini, terutama kian gencar di bawah fisika modern—penerj.

mentara konsekuensinya benar, seperti dalam kasus berikut: 'Jika manusia adalah burung, dia akan merupakan hewan.' Oleh karena itu, tepat jika dikatakan bahwa ungkapan 'Jika ia tidak berkeinginan, ia tidak bertindak', tidak semata-mata berarti bahwa ungkapan 'tidak berkeinginan' karena 'itu tidak bertindak' [merupakan pernyataan] yang benar, karena mungin bahwa pernyataan 'ia berkehendak dan ia bertindak' yang benar. Jika ia tidak menghendaki apa pun, dan cocok baginya untuk tidak merasakan keinginan apa pun, maka benar ia tidak akan bertindak. Akan tetapi, jika ia memang menginginkan sesuatu, dan cocok baginya untuk menghendakinya, maka benar ia akan bertindak.

Sehingga apabila Wujud Wajib berkeinginan untuk bertindak, Ia akan bertindak, dan jia Ia tidak ingin melakukannya, Ia tidak akan bertindak. Realisasi setiap tindakan bergantung pada keadaan. Dan apabila orang berkata, 'jika ia tidak menghendakinya', orang itu membuat penilaian mengenai masa depan dengan menyatakan realisasi dari keadaan tersebut yang hanya terwujud setelah jangka waktu tertentu. Akan tetapi Wujud Wajib kehendaknya tidak berubah dan oleh karena itu, Ia tidak dapat memiliki kehendak baru [dilihat dari sisi yang nisbi] seperti yang telah kami jelaskan sebelumnya. Prediksi mengenai masa depan ini dapat kami bantah dengan dua cara. (1) Penilaian ini mengasumsikan bahwa premis penilaian bersyarat tidak benar dan tidak mungkin benar. Kami

telah menyangkal pandangan ini di bab sebelumnya. (2) Kami dapat menjawab bahwa ungkapan 'jika', 'tidak menginginkan', 'tidak menghendaki', dan di sini ditegaskan secara kiasan. Oleh karena itu, perlu ditegaskan bahwa apa pun yang dikehendaki Wujud Wajib akan terjadi. Dan apa pun yang tidak dikehendaki tidak akan terjadi. Apa yang dikehendaki-Nya akan terjadi, dan apabila hal itu mustahil untuk dikehendaki, hal itu tetap tidak akan terjadi. Inilah yang dimaksud dengan 'mampu'. Bahwa agen itu tidak mampu [bertindak] yang hanya mampu bertindak pada waktu tertentu tetapi gagal bertindak, dan agen yang mampu adalah yang mampu menghendaki sesuatu pada waktu tertentu, tetapi tidak melaksanakan kehendaknya. Menjadi jelas bahwa di samping sifat-sifat lainnya, kemampuan Wujud Wajib itu identik dengan pengetahuan-Nya. Di dalam esensi-Nya, pengetahuan (*'alimi*) dan kemampuan (*qadari*) bukanlah dua sifat yang berbeda.

35. Menyelidiki kebijaksanaan (*hakimi*) Wujud Wajib

KEBIJAKSANAAN/hikmah (*hikmah*), menurut pendapat kami berlaku pada dua hal: menyempurnakan ilmu (*danish-i tamam*) dan untuk menyempurnakan tindakan [akhlak]. Pengetahuan yang sempurna dalam pikiran ditampilkan dengan mengenali (*shinasad*) sesuatu berdasarkan esensinya (*mahiyyah*) dan berdasarkan definisi/hadnya. Dalam suatu pe-

nilaian, pengetahuan yang sempurna mengenai suatu hal akan tampak jelas dalam menilai semua penyebabnya dengan benar. Kesempurnaan, di sisi lain, berlaku pada perbuatan yang ditentukan (*muhkam*). Kesempurnaan adalah sifat yang hadir dalam subjek yang sempurna dan apa pun yang mesti demi kemaujudannya. Apa pun yang diperlukan demi melanjutkan kemaujudan subjek kesempurnaan akan ada sejauh hal itu mungkin supaya subjek tersebut dapat bertahan di dalamnya. Selanjutnya juga akan ada ornamen (*arayish*) dan keuntungan (*sud*) bagi-Nya, sekalipun tidak diperlukan [bagi-Nya]. Dan Wujud Wajib mengetahui segalanya sebagaimana adanya, bahkan dengan sebab-akibatnya yang lengkap (*tamami*), karena pengetahuan-Nya mengenai segala sesuatu tidak datang dari informasi yang lain, dari perantara, melainkan dari diri-Nya sendiri, karena segala sesuatu dan penyebab dari segala sesuatu adalah Dia. Dalam pengertian ini kebijaksanaan dapat dikaitkan dengan Wujud Wajib dan kebijaksanaan dari pengetahuan-Nya yang sempurna. Wujud Wajib adalah yang menyebabkan semua maujud, yang mana Ia telah menganugerahkan segala sesuatu dengan keniscayaan kemaujudan[nya masing-masing]. Dia juga menganugerahkan keniscayaan pada hal-hal yang bersifat eksternal pada keniscayaan-Nya dengan cara yang sama. Jika diperkenankan waktu, kami akan menulis kitab mengenai topik ini. Gagasan ini juga muncul dalam Al-Quran di sejumlah ayat. Dalam satu ayat,

'Tuhan kami, adalah yang menganugerahkan segala sesuatu, menciptakannya, kemudian memberinya petunjuk' [*rabbunā al-ladzî a'thā kulla syai'in khalqahu tsumma hadā*].[12] Juga termaktub, '[Dia] yang menetapkan, maka [Dialah yang] memberi petunjuk' [*al-ladzî qaddara fahadā*].[13] Juga termaktub, '[Dialah] yang menciptakanku, setelah itu Dia membimbingku ke jalan yang benar' [*al-ladzî khalaqanî fahuwa yahdîn*].[14] Yang bijaksana menyebut penciptaan (*afarinish*) yang niscaya sebagai kesempurnaan utama, sementara penciptaan keberagaman disebut kesempurnaan kedua. Untuk selanjutnya, Wujud Wajib memiliki kebijaksanaan mutlak (*hakim-i mutlaq*).

36. Menegaskan kedermawanan (*jud*) Wujud Wajib

PERBUATAN baik (*niku'i*) dan faedah (*fa'ida*) datang dari satu hal ke hal lain melalui muamalah/traksaksi (*mu'amalat*) atau melalui kemurahan hati. Muamalah terjadi dalam suatu pertukaran di mana sesuatu diberikan dan sesuatu diterima. Apa yang diterima tidak selalu [berupa hal yang] konkret, bisa berupa nama baik (*niku*), kegembiraan, atau doa (*du'a*), atau rasa syukur. Singkatnya, ada pertukaran untuk apa yang dikehendaki. Dan apa pun yang dapat dipertukarkan itu ditukarkan. Sekalipun objek suatu transaksi disebut dan dikenali secara blak-blakan sebagai barang

12 QS. 20: 52.
13 QS. 87: 3.
14 QS. 26: 78.

dagangan yang dipertukarkan dengan barang dagangan lain, akan tetapi nama baik atau rasa syukur tidak dianggap dapat ditukarkan dalam suatu muamalah/transaksi. Orang yang bijaksana tahu, bahwa apa pun yang diinginkan mempunyai manfaat. Kedermawanan adalah sesautu yang bukan merupakan hasil pertukaran, atau imbalan, atau suatu muamalah. Dari kehendak yang mengarahkan kedermawanan akan dihasilkan sesuatu yang baik, tanpa niat tersembunyi (*gharadi*) dikatkan dengannya. Karena Wujud Wajib bertindak dengan cara ini, perbuatan-Nya itu ditandai dengan kedermawanan yang mutlak (*jud-i mahd*).

37. Menyelidiki bahwa kesenangan terbesar (*khwushi*) dan kebahagiaan tertinggi (*sa'ada*) dan keberuntungan terdapat dalam kesatuan (*paiwand*) dengan Wujud Wajib, meskipun kebanyakan orang membayangkan keadaan lain lebih menyenangkan

HAKIKAT kesenangan (*khwushi*) dan kesakitan (*dard*) mesti diungkapkan terlebih dahulu. Lazimnya kita mengatakan bahwa apa pun yang tidak terindra (*yaft*) bukanlah kesenangan atau kesakitan. Akibatnya, apa yang merupakan kesenangan atau kesakitan mesti terindra terlebih dahulu. Dan kita [sesungguhnya] mengalami dua jenis persepsi: pertama adalah indra yang bersifat eksternal (*birun*) bagi kita, sedangkan yang lain adalah imajinasi (*wahmi*) atau yang bersifat akli (*'aqli*) yang internal. Masing-masing ada tiga macam. Yang pertama adalah persepsi yang sera-

si (*sazwar*) dan selaras dengan daya (*quwwa*) fakultas indra yang mempersepsi; yang lain tidak serasi, bertolak belakang [berbahaya], dan tidak menyenangkan baginya; dan yang ketiga jenis perantara (*miyana*), tidak termasuk yang pertama atau yang terakhir. Karenanya, kesenangan adalah persepsi terhadap hal-hal yang dapat diamini, dan kesakitan adalah persespi atas hal-hal yang tidak dikehendaki. Akan tetapi dalam persepsi yang tidak merupakan yang pertama maupun kedua, tidak ada kesenangan maupun kesakitan. Dan yang diamini oleh masing-masing fakultas indra adalah yang mampu menerima tindakannya tanpa merugikannya sedikit pun. Misalnya, kemarahan dapat diselaraskan dengan kemenangan, nafsu diselaraskan pada rasa, pada indra diselaraskan dengan sentuhan, aroma, dan penglihatan berselaras masing-masing dengan apa yang menyenangkan bagi masing-masing indra.

Orang bijaksana menganggap kesenangan yang bersifat batin (*quwwat-ha-i batin*) sebagai sesuatu yang paling bernilai, sedangkan orang yang berpikiran sempit [orang pandir], berkemauan lemah, dan orang biasa menganggap kesenangan yang dangkal sebagai yang paling tinggi. Apabila pertanyaan, 'Apa yang lebih menyenangkan bagi anda, sesuatu yang dapat dimakan, atau martabat, keagungan, gengsi, dan kemenangan atas musuh?' diajukan pada seseorang dangkal, berkemauan lemah, dan naif seperti anak-anak dan binatang beban, dia akan lebih memilih hal

yang manis/menyenangkan [secara indrawi]. [Sementara] jika ia memiliki jiwa yang tinggi dan mulia, ia bahkan tidak akan mempertimbangkan yang manis/menyenangkan dan tidak akan lebih memilihnya dari pada hal-hal yang lain. Atau yang berkemauan rendah adalah orang yang kemampuan batinnya telah mati, dan terlebih lagi, tidak menyadari tindakan dari kemampuan fakultas batinnya. Dia itu ibarat anak kecil yang kemampua fakultas batinnya belum teraktualisasi sepenuhnya (*fi'l-i tamam*).

Dan masing-masing fakultas merasakan kesenangan dalam hal yang diatur olehnya dan yang sesuai dengannya dan yang sesuai [dapat diamini] olehnya. Penting untuk dicatat bahwa ada tiga pandangan berbeda mengenai topik ini. (1) Seseorang yang mengaitkan perbedaan kenikmatan yang dirasakan dengan kekuatan/daya (*tafawut-i quwwa*) atau fakultas/daya (*quwwa*) yang lebih mulia (*shariftar*) dan lebih berdaya, yang tindakannya juga lebih mulia dan lebih kuat. (2) Pendapat lain menganggap perbedaan itu disebabkan oleh besarnya persepsi yang diterima (*rasidan wa yaftan*). Menurut pandangan ini, fakultas yang paling kuat adalah yang memiliki persepsi yang sangat kuat atas kesakitan dan kenikmatan. Dalam sebuah pengalaman di mana salah satu dari dua fakultas yang digunakan lebih tajam dibandingkan yang lain, persepsi akan kesenangan dan kesakitan oleh orang yang lebih tajam akan lebih besar daripada persepsi orang pandir. (3) Perbedaan tersebut juga disebabkan

oleh apa yang diterima oleh fakultas yang bersangkutkan. Semakin banyak kesenangan atau kurangnya kesenangan yang diterimanya, semakin banyak kesenangan dan kesakitan yang dirasakannya. Dan persepsi itu dinilai lebih menyenangkan [yakni] yang intensitasnya lebih rendah, yang cenderung lebih sedikit kekurangan (*nuqsan*) dan kejahatannya. Persepsi itu juga lebih menyakitkan, lebih intens, dan lebih condong ke arah kekurangan dan kejahatan akibat kekurangan (*khasisi*) pada objek persepsi.

Lantas bagaimana mungkin membandingkan suatu bentuk (*surati*) yang diterima dalam persepsi? Sebagai contoh kita telah mengambil rasa manis, atau gagasan yang mirip dengan rasa manis, yang dapat diterima oleh indra karena adanya penerimaan terhadap indra yang kekurangan sesuatu, dan kita bandingkan dengan bentuk (*surati*) yang datang dari Wujud Wajib dikarenakan oleh akal (*'aql*) yang, sebagai bentuk terbaiknya mengaktualisasikan potensi fakultas akal. Dari sudut pandang fakultas kemampuan, dan bukan dari sudut pandang objeknya, lebih jauh, kita bisa melihat bahwa kekuatan yang melaluinya fakultas indrawi/sesnsual (*quwwat-i hiss*) menerima sensasi itu lemah dan kurang, sebagaimana akan dibuktikan. Dan fakultas ini setidaknya sebagian terdiri dari hal-hal [materi] yang pengoperasiannya dilakukan melalui instrumen material. Setiap kali ada peningkatan kenikmatan, indra yang menerimanya melemah. Misalnya, penerangan adalah kenikmatan

mata, sedangkan kegelapan adalah penderitaannya. Akan tetapi, cahaya yang kuat [dapat] membutakannya. Ringkasnya, suatu hal yang indrawi [yakni objek] yang kuat (*mahsusat-i qawi*) merusak fakultas indrawi, sedangkan suatu hal yang makulat[nya] bersifat kuat (*ma'qulat-i qawi*) menghasilkan kecerdasan yang lebih tajam dan kuat. Kemudian kita akan mendapati bahwa daya akal berdiri sendiri dan tidak bergerak. Terlebih [karena] mereka meniru Wujud Wajib, seperti yang juga akan kita pelajari. Maka menjadi jelas bahwa tidak ada hubungan antara fakultas persepsi dengan fakultas akal.

Kami sekarang hendak menyinggung sejumlah cara lain yang membedakan penerimaan akal dan penerimaan indra. Karena satu alasan, akal dapat menerima sesuatu dengan dirinya sendiri, sedangkan indra tidak menerima apa pun dengan sendiri. Setiap kali mata melihat warna putih, mata juga menangkap garis bujur, lebar dan bentuk selain diam dan gerak. Oleh karena itu, seseorang tidak pernah mengindra putih sebagai putih yang, sebagai suatu hal yang dapat ditangkap, mengandung derajat [kualitas tadi]. Mungkin terjadi, misalnya, seseorang melihat sesuatu lebih kurang daripada [objek] yang sesungguhnya. Akan tetapi, akal melihat hal-ihwal dengan mujarad (*mujarrad*). Entah ia menangkap yang makulat secara keseluruhan, atau ia tidak melihatnya sama sekali. Sedangkan indra mempersepsi aksiden-aksiden [peristiwa-peristiwa] yang kurang dan dapat be-

rubah (*taghayyur padhir*), akal menangkan substansi (*gauhar-ha*) yang tidak berubah (*nagardanda*), sifat-sifat (*sifatha*), dan sesuatu yang darinya segala kebaikan (*niku'i*), keteraturan (*nizam*), dan kebahagiaan datang. Bagaimana bisa seseorang bertanya mengenai hakikat kenikmatan yang dimiliki akal saat ia menerima Kebenaran Pertama (*haqq-i awwal*), Realitas/Kebenaran (*al-haqq*) yang darinya keindahan, keteraturan, dan kemuliaan (*baha'*) dihasilkan? Dan lebih jauh lagi, bagaimana kebahagiaan yang demikian besar tersebut dapat dibandingkan dengan kenikmatan indrawi?

Suatu fakultas kerap menerima suatu kesenangan, tetapi tidak menyadarinya karena salah satu faktor berikut. Boleh jadi bahwa fakultas/indra, karena tersibukkan dengan hal lain, tidak menyadari kenikmatan, misalnya seseorang yang mendengar kicauan burung bulbul yang merdu dan elok, namun tidak mendapat kenikmatan darinya karena ia sedang sibuk (*mashqul*). Faktor lainnya bisa jadi adalah suatu penyakit (*afat*) yang mana tadinya indra mudah menerima kesenangan dari sifat [kesenangan] tadi terkonsentrasi pada pengobatan tertentu yang dapat menyembuhkan penyakit tersebut. Oleh karena itu, jika sesuatu yang lain selain obat penyakitnya diberikan kepada orang tersebut, walaupun hal itu menyenangkan, namun hal itu tidak dianggap menyenangkan bagi orang yang sakit. Misalnya, bagi seseorang yang menyukai makan tanah liat, sesuatu

yang asam atau pahit akan menyenangkan, tetapi sesuatu yang manis tidak menyenangkan [baginya]. Atau jika karena kebiasaan dan keakraban (*'adat wa ilf*) suatu rasa [yang dianggap sebagian] tidak enak telah menjadi akrab bagi seseorang, atau telah menjadi kebiasaan makannya, maka rasa yang didapat ini akan lebih nikmat baginya daripada rasa yang sebenarnya lebih nikmat. Daya indrawi seseorang bisa menjadi lemah sampai satu titik sehingga tidak dapat merespons hal yang menyenangkan; kondisi yang demikian itu dapat terjadi pada mata yang tidak menyukai cahaya terang, dan telinga lemah yang tidak menyukai musik nyaring dan menyenangkan.

Karena sebab-sebab serupa, kita mungkin juga tidak menyadari kenikmatan yang dapat diberikan oleh yang makulat/intelijibel (*ma'qulat*). Meskipun sensasi-sensasi ini mungkin menjadi perhatian kita, fakultas akal kita bisa jadi lemah pada awalnya atau secara keseluruhan, selama kita mewadak [menubuh] dan terbiasa berurusan dengan yang indrawi. Dalam kasus seperti ini, akibat yang tidak menyenangkan sering kali datang dari sesuatu yang menyenangkan, dan hal yang menyenangkan terkadang tampak tidak menyenangkan. Lebih jauh lagi, seseorang barangkali kehilangan kesadaran akan kesenangan dan kesakitan. Contohnya, ketika mengalami kelumpuhan, seseorang tidak menyadari kenikmatan dan kesakitan yang datang pada tubuhnya, namun, ketika kelumpuhannya hilang, orang itu akan menjadi sadar akan

rasa sakit setelah terbakar atau tersayat. Karena faktor aksidental (*sababi 'arid*), suatu fakultas indra sewaktu-waktu dapat menerima sesuatu yang mengandung kesenangan tanpa disadarinya, seperti pada penyakit yang oleh para dokter sebut *boulimia* (*bulimus*) yang mana seluruh tubuh menjadi sakit karena kelaparan, meskipun perut tidak menyadari bahwa rasa lapar-nya telah dilemahkan oleh penyakit atau dipenuhi dengan air. Manakala penyebab penyakit tersebut dihilangkan, kekurangan makanan menyebabkan rasa sakit yang luar biasa. Kini, keadaan ruh-jiwa kita di dunia ini juga berada dalam kondisi kekurangan. Sebagai penerima potensial akal, ia menderita karena kurang dipenuhi, meskipun ia juga mencari kesenangan dengan cara memenuhi fakultas yang sesuai dengan bentuk kemenubuhannya. Namun selama hal itu menubuh, ia dipenuhi dengan kenikmatan fisik dan kesakitan yang sesungguhnya. Hanya saat ia terpisah dari tubuhlah baru ia dapat mengetahui kepuasan [kenikmatan] sejati.

Diskursus mengenai topik ini sekarang akan genap. Wujud Wajib dengan demikian merupakan penerima terakbar (*yabanda*) dalam menerima hal-hal terunggul dari yang dapat ditangkap—kemaujudan-Nya (*khwud*)—adalah yang paling tamam (*tamamtarin*), keagungan yang luhur (*'azhama*), dan kedudukan tertinggi (*manzila*). Oleh karena itu, Dalam diri-Nya, Ia menemukan keadaan kenikmatan terbesar karena Ia tidak membutuhkan apa pun yang

eksternal darinya untuk menganugerahi-Nya dengan keelokan dan keagungan. Berbeda dengan kita, yang memiliki akal murni mutlak, maujud-maujud [intelek, seperti malaikat] yang disempurnakan pada penciptaan pertama (*afirinish*) tidak bergantung secara konstan pada hal-hal yang bersifat eksternal dan pada persepsi akan hal-hal yang bernilai rendah. Mereka tersibukkan dengan kesempurnaan mereka sendiri, yang dapat mereka pahami, dan dengan apa pun yang mereka saksikan (*mushahada*) tentang kesempurnaan dan keagungan Wujud Wajib yang menerangi (*taban*) cermin dari esensi mereka. Yang demikian itulah kenikmatan tertinggi. Kegembiraan yang mereka terima dari menangkap Wujud Wajib merupakan tambahan terhadap apa yang mereka peroleh dari merenungkan kesempurnaan mereka sendiri. Mereka menyibukkan diri dengan kesenangan dan pengayaan dari tatanan yang lebih tinggi karena mereka tidak pernah menyimpang (*bar nakunad*) dari tatanan yang lebih tinggi ini ke tatanan yang lebih rendah. Pengabdian mereka terhadap diri sendiri demi menyaksikan pancaran (*warj*) ilahi memasukkan mereka ke dalam kemuliaan tertinggi (*shukuhmandi*) dan menerima kenikmatan paling puncak (*khwush-i mahin*). Tidak ada kekesalan bagi mereka, karena mereka tidak mempunyai sumber kekesalan [sebagaimana yang dimiliki oleh] kita, baik itu instrumen [wadak] yang menimbulkan rasa sakit saat aktif dalam aktivitas lain, atau baik itu kejahatan [kecenderungan rendah] yang melekat pada

alat tersebut. Singkatnya, untuk mengalami kekesalan mestilah ada suatu materi yang dilekati perubahan (*taghayyur padhir*) dan apa pun yang mengikuti suatu sebab yang berkaitan dengan materi tersebut dapat diubah.

Beruntunglah orang yang mencari keadaan itu demi hidupnya yang dicapai manakala 'ruh-jiwa'nya [terbang] meninggalkan tubuh. Dia yang mencari tujuan sebaliknya, akan menerima penderitaan, bukan kesenangan, meskipun saat ini ia tidak tahu [tidak mengalami] penderitaan tersebut. Dia serupa dengan orang yang belum memahami [merasakan] sakitnya api yang menyala-nyala, nemun mengetahuinya melalui kata orang. Bagaimana Aristoteles telah berkata dengan baik mengenai topik ini, dia yang merupakan rais para bijak bestari dan penuntun serta guru para filsuf, dengan menyatakan bahwa kesenangan yang dialami oleh Wujud Wajib adalah karena dirinya sendiri, sebab yang lain-lain disebabkan oleh-Nya. Dia menegaskan:

> Apabila wujud utama senantiasa memiliki jumlah kebahagiaan yang sama dengan yang kita peroleh darinya, maka setiap kali kita menangkapnya, manakala kita merenungkan keagungannya dan menyajikan kepada diri kita sendiri sebuah kebenaran sehubungan dengan hal itu, akan ada kebahagiaan besar di dalamnya. Tidak ada perbandingan antara jumlah kesenangan dengan kebijaksanaan yang kita terima saat ini, yang diniscayakan keadaan kita, dan jumlah kesenangan yang dialami Wujud

Wajib oleh diri-Nya sendiri yang jauh lebih agung dan menakjubkan. Sesungguhnya Ia adalah wujud kenikmatan pertama yang lengkap sifat-Nya (*nafs-i khwish*). Mungkin kita tidak boleh menyebut keadaan itu 'nikmat/kesenangan', akan tetapi tidak ada kata yang umum yang dapat mengungkapkan makna ini (*in ma'na*) dengan cara yang lebih memuaskan.

38. Menyelidiki bagaimana segala sesuatu berasal/memancar (*padid*) dari Wujud Wajib

TELAH disingkapkan sebelumnya bahwa dalam semesta maujud pertama (*awwal*) hanya satu maujud yang dapat diwujudkan dari Wujud Wajib. Namun di sini, di dunia ini, kita mengamati multiplisitas wujud. Oleh karena itu, semua maujud tidak bisa berada pada tingkat yang sama (*daraja iyaki*) dan kemaujudannya sebagaimana terhubung dengan Wujud Wajib tidak mungkin satu tingkatan (*yak manzila*) dan derajat (*daraja*). Akibatnya, mesti ada prioritas/kemendahuluan dan posterioritas dalam wujud, karena di antara dua maujud, yang lebih lengkap dan lebih nyata (*haqiqitar*) kemaujudannya adalah yang lebih dekat dengan Wujud Wajib. Jika tiap-tiap hal memiliki sebab tunggal, maka banyak entitas yang akan mempunyai kedudukan/derajat yang sama, karena dari dua hal yang ditempatkan pada satu tempat, yang satu berada di depan/lebih dahulu dan lainnya berada di belakang/posteriror. Akan tetapi keadaan dari halihwal tidak demikian karena manusia, kuda, dan sapi,

misalnya, tidak posterior satu sama lain. Dalam tingkat maujudatnya, hitam dan putih adalah setara, dan keempat unsur (*chahar taba'i*) tidak saling mendahului satu sama lain. Memanglah mungkin untuk menegaskan bahwa menurut sifatnya, langit secara logis berada sebelum empat unsur, dan bahwa keempat unsur itu mendahului unsur-unsur komposit (yakni substansi kewadakan). Namun tidak semua hal ditata sedemikian rupa. Oleh karena itu, penting untuk mengetahui bagaimana sebenarnya keadaan keteraturan dalam kemaujudan.

Kami menegaskan bahwa mestilah ada esensi (*mahiyyati*) selain wujud bagi wujud mungkin (*mumkin al-wujud*). Dan penegasan ini merupakan kebalikan dari pernyataan kami sebelumnya: bahwa wujud mungkin adalah wujud yang memiliki esensi di samping wujud. Kami juga telah menegaskan bahwa kebalikan dari pernyataan ini adalah benar dengan menyatakan bahwa apa pun wujud yang adalah Wujud Wajib tidak memiliki esensi selain wujud. Terlebih lagi, kami telah menegaskan bahwa wujud itu bersifat aksidental bagi wujud apa pun yang bukan merupakan Wujud Wajib. Pasti ada suatu esensi dalam setiap wujud mungkin, sehingga wujudnya itu aksidental. Ia adalah wujud mungkin pada esensinya dan Wujud Wajib karena penyebabnya. Suatu entitas adalah Wujud Wajib dengan syarat bahwa penyebabnya tidak ada. Karena suatu wujud mungkin muncul karena adanya Wujud Wajib, maka ia merupakan salah satu

jenis entitas berkenaan dengan hubungannya (*hukm*) dengan Wujud Wajib, yang telah terealisasi karena adanya Wujud Wajib, namun merupakan jenis entitas yang lain sehubungan dengan dirinya.

Meski bukan suatu keniscayaan, yang keberadaannya muncul sebagai kesatuan dari Wujud Wajib mempunyai dua aspek dalam dirinya. Satu aspek menyiratkan bahwa keadaan itu adalah suatu kontingensi, sebab wujudnya itu aksidental yang dipertimbangkan dengan dirinya sebagai dirinya, dan aspek yang lain mengisyaratkan (*hukm*) bahwa keadaannya adalah suatu keniscayaan berkenaan dengan yang primordial (*qiyas-i awwal*). Mengingat wujud dari Wujud Wajib, kemaujudannya itu bersifat niscaya. Jika entitas seperti itu merupakan suatu akal/intelek, hal ini akan mempunyai satu implikasi sehubungan dengan mengetahui (*danad*) yang primordial (*awwal*) dan yang lainnya sehubungan dengan mengetahui dirinya sendiri. Di sisi lain, pengetahuan yang dimiliki oleh [para maujud] akli/intelek mengenai dirinya sendiri mungkin disebabkan oleh Wujud Wajib, karena dirinya sesendiri disebabkan oleh-Nya.

Dengan demikian, keberagaman aktual (*khathrat*) alam ini (*ruy*) tidak meniscayakan realisasi kemaujudan segala sesuatu sebagai keberagaman dalam tindakan primordialnya. Sebagai faktanya, bukanlah multiplisitas/keberagaman, melainkan hanya satu wujud yang berasal dari wujud utama dalam tindakan primordial. Dari satu wujud, yakni dari wujud

pertama yang memancar dari Wujud Wajib, keberagaman telah terealisasi dalam hubungan dengan tindakan pertama. Adalah mungkin bagi keberagaman ini di dalam dunia untuk disebabkan dan direalisasikan oleh wujud pertama yang memancar dari Wujud Wajib, karena entitas ini itu satu penyebab yang disebabkan oleh Wujud Wajib dan juga penyebab yang lain: akibat memikirkan dirinya sendiri. Jika sebaliknya, maka entitas-entitas akan terwujud tanpa menjadi lebih dahulu/prior atau posterior atas yang lain. Namun hal ini tidaklah demikian, karena mereka semua [yang mungkin] disebabkan oleh satu hal. Hal itu disebabkan oleh keberagaman yang terkandung dalam satu hal. Hal ini tidak berarti bahwa tidak ada tingkatan atau gradasi yang dapat ditemukan dalam keberagaman ini, namun hal itu menyiratkan bahwa unsur-unsur dalam keberagaman tersebut tersusun dikarenakan oleh satu hal. Memanglah benar, yang satu harus mengakibatkan yang lain, karena jika tidak, segala sesuatu akan terwujud [hanya] dari satu hal. Akan tetapi dari yang satu hal itu hal-hal yang lain juga mewujud dikarenakan sebab partikularnya. Akan tetapi bagi wujud pertama, Wujud Wajib, tidak bisa ada dua aspek, satu mengada sebagai keniscayaan yang lain sebagai kemungkinan, atau yang satu bersifat primer/dahulu dan yang lain bersifat sekunder, karena wujud utama adalah kesatuan absolut.[15] Oleh

15 Dengan ini jelas bahwa terdapat dua cara pandang. Pertama cara pandang dari Wujud Wajib yang mutlak seluruhnya dan cara pandang dari sisi awal-mula wujud mungkin yang serba nisbi—Penerj.

karena itu, keberagaman tidak dapat terwujud dalam satu perbuatan, jika di antara banyak wujud tersebut ada yang tidak menjadi sebab bagi wujud lainnya.

39. Menyelidiki bagaimana hal-ihwal itu mungkin untuk mewujud dan jenis-jenis/bagian (*aqsam*) hal-ihwal mewujud, demi mengetahui bagaimana permulaannya dari wujud pertama (*az awwal*)

SEMUA hal, kecuali yang pertama, disatukan dalam satu gagasan/idea/makna (*yak ma'na*). Di satu sisi mereka niscaya, di sisi lain mereka kontingen/mungkin. Aspek kontingennya menyiratkan bahwa mereka bukan agen aktif (*bafi'l juda-and*). Oleh karena itu, menjadi jelas bahwa selain wujud primer, tidak ada suatu kekosongan (*khali*) dari potensialitas ini (*quwwati*), karena semua entitas lainnya terkait dengan aspek yang bersifat material dan juga aspek yang berbentuk [memiliki bentuk dan wadak]. Apa yang mirip dengan yang material adalah aspek kontingennya, dan apa yang menyerupai bentuk adalah aspek keniscayaannya. Oleh karena itu, wujud primer itu satu (*fard*), khas (*yagana*). Dengan pengecualian atas wujud primer, terdapat perbedaan (*ikhtilaf*) di antara hal-ihwal dikarenakan kemaujudannya (*hasti*) dan dikarenakan keniscayaannya. Aspek yang mungkin/kontingen dari wujud itu termanifes dalam tiga jenis entitas. Yang pertama, yang disebut akal/intelek (*'aql*), adalah suatu kesatuan, meskipun ia adalah yang mungkin/kontingensi. Jenis lainnya bersifat

sedemikian rupa sehingga wujud dari setiap entitas yang terkandung di dalamnya merupakan satu kesatuan sekaligus yang bersifat dapat menerima/reseptif (*padhir*) terhadap bentuk maujud yang lain. Jenis entitas pertama dan kedua dibedakan dalam dua cara. (1) Ada jenis entitas material (*jismi*) yang dapat menerima kemaujudan yang dapat dibagi karena sifat materialnya sebagai penerima. Atau (2) ada jenis ruh-jiwa (*nafs*) yang menyebabkan maujud-maujud tidak tidak terbagi karena tidak menerima wujud yang dapat dibagi. Pembagian menghasilkan keberagaman. Keberagaman dalam hal-ihwal (*qismat padhir*) itu dikarenakan suatu indikasi akal (*isyarat-i 'aql*), sehingga definisi dapat dibangun atas dasar diferensiasi, atau secara eksklusif disebabkan oleh pengalaman indra (*hiss*). Karena itu, bagi akal, tidak ada diferensiasi dalam konteks keragaman/diversitas spasial, seperti misalnya, sesuatu berada di satu tempat dan hal lain berada di tempat lain. Oleh karena itu, ada tiga jenis maujud substansial: wujud akal (*'aql*), ruh-jiwa (*nafs*), dan wadak (*jism*).

Kita menyebut akal sebagai sesuatu yang menerima dan tidak memberikan apa pun kecuali yang selaras dengannya (*urast*), sedangkan ruh-jiwa adalah sesuatu yang memberi dan menerima dari akal dan tubuh menerima tetapi tidak memberi. Di dalam kelompok-kelompok ini semua jenis yang lain itu terkandung. Oleh karena itu, dari ketiga jenis ini kita mengetahui jenis-jenis maujud yang mungkin. Kelak kita akan membahas kemungkinan ke aktualitas.

40. Menyelidiki kemungkinan dari wujud dalam mode kesempurnaan (*tamami*) dan ketidaksempurnaan (*na-tamami*)

APA yang maujud dan selayaknya demikian, sehingga wujudnya tidak bergantung pada sesuatu yang lain untuk mengaktualisasikannya sampai tingkat yang diperlukan, disebut 'sempurna' (*tamam*). Kami menyebut kekurangan (*naqis*) suatu totalitas yang kurang sesuatu yang belum terwujud. Apa pun yang kurang (*naqis*) termasuk dalam salah satu dari dua jenis berikut. (1) Sifatnya dapat sedemikian rupa sehingga ia tidak mesti menjalani ujian [percobaan] apa pun di luar dirinya untuk mewujudkan dirinya sebagai wujud yang sempurna. Jenis wujud ini disebut 'cukup'/ kafi (*muktafi*). (2) Sebaliknya, bia ia disempurnakan oleh sebab eksternal, maka ia dapat termasuk dalam jenis lain yang disebut 'ketidaksempurnaan mutlak' (*naqis-i mutlaq*). Sesuatu yang di dalam dirinya terdapat apa saja yang diperlukan bagi kesempurnaannya dan lebih dari itu, sehingga sesuatu yang lain mesti disebabkan olehnya, itu disebut 'kesempurnaan tertinggi' (*fauq al-tamam*), karena ia lebih dari sekadar kesempurnaan.

41. Menyelidiki bagaimana hal-ihwal mungkin untuk maujud dalam tujuan kebaikan (*niki*) dan kejahatan (*badi*)

KEBAIKAN dapat diterapkan pada dua makna (*ma'na*). (1) Salah satunya adalah kebaikan intrinsik

(*niki*) yang ada pada sesuatu karena dirinya sendiri dan baik untuk dirinya sendiri. Itu adalah kesempurnaan (kebajikan; *kamal*) dari sesuatu, sebab manakala ketika ia tidak ada pada suatu hal, maka hal itu dikatakan tidak sempurna (*naqis*). Hal itu menderita dalam dirinya sendiri bilamana ia menerima ketidaksempurnaan (*naqis*) dan ia merasakan ketidak sempurnaan ini secara tamam (*tamam*). (2) 'Baik' dalam pengertian instrumen lain adalah karena sesuatu yang lain menjadi lebih baik (*niki bishtar bawad*).

Sesuatu yang mungkin wujud mestilah salah satu dari tiga jenis berikut ini. (1) Mungkin saja wujud demikian itu tidak bisa ada tanpa kebaikan (*khair*) yang berasal darinya. Dia mewujud karena sifat ini. (2) Meskipun mungkin ia adalah maujud yang secara umumnya baik (*ghalaba*), pada saat yang sama bisa menjadi maujud yang dampaknya tidak bisa buruk (*bad*) dan buruk (*sharr*). Oleh karena itu, ia tetap merupakan maujud yang baik. Contohnya adalah api, matahari, dan air. Misalnya, matahari tidak bisa menjadi matahari itu sendiri yang memiliki sifat matahari yang cocok namun tidak bermanfaat (*fa'ida*) bagi tatanan dunia, padahal merupakan hal yang alamiah (*tab'*) bahwa seseorang yang melihatnya dengan tanpa pelindung kepala [mata], akan membuatnya sakit kepala. Meskipun api bermanfaat dan juga berfaedah pada tatanan universal, orang saleh atau orang bijak yang jatuh [*tigebrus*] ke dalamnya akan terbakar dengan sendirinya, sebab api tidak bisa tidak selain

membakar. Daya prokreasi (*quwwat-i shahwaini*) tidak bisa merupakan daya seksual dan gagal memberikan manfaat bagi kebaikan tatanan universal (*nizam-i khair kulli*), meskipun barangkali merugikan suatu kelompok/ahli akal (*ahl-i 'aql*). Bagi sejumlah bintang (*sitaragan*) adalah mustahil untuk tidak maujud. Sedangkan akibat keberadaan mereka tidaklah demikian bahwa hal itu dapat menyesatkan sebagian orang, namun hal itu berbahaya dalam konsep dengan memungkinkan sejumlah orang untuk diaktualisasikan sebagai manusia. Di antara orang-orang tersebut ada mereka yang dengan ketakmaujudannya akan tidak menimbulkan keburukan atau manfaat pada kebaikan tatanan universal. Menuntut hal itu dari bintang-bintang ini untuk hanya mendatangkan kebaikan saja darinya, [sama halnya dengan] menuntut agar mereka menjadi sesuatu yang lain dari yang sebenarnya, yakni, mereka termasuk jenis yang pertama. Selanjutnya, untuk membuat permohonan akan menjadi sama seperti meminta supaya api tidak membakar, planet Saturnus tidak menjadi planet Saturnus, dan entitas-entitas yang demikian tidaklah ada. (3) Terakhir, bisa jadi sesuatu hal yang mana kejahatan (*badi*) dan keburukan (*syarr*) itu dominan. Sekarang kita mesti mempertimbangkan keadaan tiga jenis maujud ini. Jika memang mesti demikian, dari sebab apa hal itu diwujudkan dengan mesti?

42. Menyelidiki keadaan (*hal*) wadak-wadak (*ajsam*)—saat mereka tersusun dan bagaimana mereka maujud (*shayad buwad*)

SUATU wadak yang direalisasikan adalah sesuatu yang mempunyai mode tunggal (*guna*) dan sifat yang tunggal (*tab'*) yang disebut 'sederhana' (*basit*), atau itu tidak bersifat satu melainkan merupakan gabungan dari keragaman wadak-wadak dan sifat alami, sehingga, dari gabungan itu, suatu guna (*fa'ida'i*) muncul yang tidak ada di dalam wadak yang sederhana. Contoh [untuk] yang pertama adalah tinta yang gabungan elemennya menghasilkan penggunaan yang tidak seperti tawas atau empedu [apabila mereka berdiri sendiri-sendiri]. Meskipun terdapat kekuatan (*fi'l*) di dalam [suatu hal yang] komposit yang mana [kekuatan itu] tida ada dalam wadak sederhana, wadak sederhana itu dasar (*asl*) dan lebih dahulu (*muqaddam*) dari [wadak] komposit dalam hal terealisasi sebagai yang sederhana, dan kemudian sebagai komposit. Secara konseptual (*qismat-i 'aqli*) dua bagian (*du guna*) dari wadak sederhana dapat ditetapkan. Karena satu gabungan terbentuk, sehingga suatu jenis yang lain diwujudkan dengan pendampingnya yang berdekatan, sedangkan sebaliknya, tidak ada gabungan yang tercipta dari yang kedua yang telah ditemukan dalam dirinya kesempurnaan (*kamal*) pada wujud pertama (*awwal wujud*).

43. Menyelidiki kemaujudan hal-hal yang niscaya (*wajib*) realisasi wadak yang menerima komposisi, dan menentukan keadannya

WADAK-wadak yang menerima komposisi juga menerima perubahan (*junbish*) dari satu tempat ke tempat lain. Kapan pun ada gerak, maka ada jalan (*su*) dan arah (*jihat*). Akibatnya, mestilah ada arah bagi wadak-wadak. Bagaimanapun, arah, bukanlah konsep akali (*'aqli*), karena apabila ia ada [secara konkret] maka tidak ada indikasi indrawi. Selain itu, ia akan kekurangan gerak. Karenanya, arah, dapat diatributkan pada sesuatu yang memiliki baik indikasi indrawi dan suatu wujud. Oleh karena itu arah tidak bisa tanpa batas (*bi nihaya*). Hal ini berlaku untuk arah ke bawah (*faru su*) sebagaimana juga arah ke aras (*bar su*). Maka kami telah menemukan bahwa ada batas (*hadd*) bagi masing-masing dimensi (*bu'd-ha*). Hal lain yang perlu diperhatikan adalah jika arah ke bawah sedemikian rupa sehingga orang yang dapat mencapainya hanya pada waktu yang tidak tertentu (*ghair an-nihaya*), maka hal itu tidak mungkin dicapai. Jika ini benar, maka hal itu tidak dapat disebutkan, atau setiap tempat akan ada di bawah. Oleh karena itu, semua tempat akan menjadi identik. Akibatnya, jika segala sesuatu memiliki arah ke bawah yang sama, yang satu tidak akan berada di atas dari yang lain. Lebih lanjut, sesuatu di tempat yang seperti itu tidak memiliki arah ke atas daripada ke arah bawah karena di bawah suatu keadaan arah ke bawah dan arah ke atas itu tidak identik. Perbedaan antara arah ke atas dan arah

ke bawah adalah yang satu lebih dekat daripada ke arah bawah sementara yang lain [lebih dekat ke arah atas daripada] ke arah bawah. Jika 'ke bawah' adalah bukan sesuatu dalam dirinya sendiri, dan jika hanya ada ke arah bawah yang absolut, maka tidak akan ada kedekatan atau jarak, ataupun keserupaan atau ketidakserupaan sebagai ukuran arah gerak. Akan tetapi karena tidak ada indikasi yang indrawi yang dapat dibuat mengenai hal itu, bagaimana bisa 'ke atas' diterapkan padanya? 'Ke atas' dan 'ke bawah', karenanya, diatributkan pada hal-ihwal yang telah direalisasikan, hal-hal yang maujud dan yang terbatas [dalam ruang dan waktu]. Tak syak lagi, itu adalah batas dimensi yang perbedaannya disebabkan oleh perbedaan arah, karena berada di bawah pada akhirnya bertentangan dengan berada dia atas. Ini juga berlaku untuk arah lain. Akibatnya, kita mesti mengungkapkan sifat perbedaan di antara arah-arah ini.

44. Menyelidiki keadaan yang mungkin bagi arah untuk beragam (*jihat-i mukhtalaf*)

SESEORANG tidak dapat dengan tepat memegang pandangan bahwa ada pertentangan (*mukhtalaf*) antara arah-arah yang berbeda di sini, dan juga tidak demikian dalam kehampaan (*khala'*) atau di dalam wadak, karena di dalam kehampaan satu tempat itu identik dengan tempat lain, dan di dalam wadak sifat apa pun limitnya sama dengan limit lainnya. Oleh karena itu, tidak mungkin ada perbedaan sifat arah

sedemikian rupa sehingga ada satu arah ke bawah dan yang satu lagi ke atas, kecuali disebabkan perbedaannya dikarenakan penyebab eksternal (*birin*). Seseorang barangkali membayangkan (*wahm*), misalnya, bahwa sehubungan dengan kekosongan/kehampaan, arah ini adalah ke bawah dan arah itu ke atas. Di bawah keadaan yang demikian, hal-hal selain arah baik di dalam kehampaan maupun di dalam wadak akan dilekatkan ke arah atas dan bawah, dan ini tidak masuk akal (*tabah*).

Oleh karena itu, dalam kehampaan, dengan arah yang diam, tidak ada perbedaan yang tersirat sehubungan dengan arah. Sedangkan kehampaan tidak mempunyai arah ganda, [dan adalah] mungkin bagi penampung dan wadak memiliki arah yang ganda. Kami berpendapat bahwa dua wadak tidak mungkin dibedakan karena dua jarak arah, karena perlu untuk memperhatikan suatu wadak yang arahnya berlawanan dengan wadak yang lain. Dengan demikian, makna wacana ini akan identik dengan makna penegasan 'suatu wadak itu berlawanan dengan wadak yang lain' karena imajinsi dapat menangkap fusi antara dua wadak dan gerakannya itu satu arah. Meskipun sifat dua arah akan hilang dalam hal ini, hal yang sama tidak berlaku pada sifat dua korporeal/wadak. Demikian pula jika satu membalikkan arah, maka (*jay*) akan ada dua wadak, padahal [tadi ditegaskan bahwa arahnya sama dan] tidak ada arah yang berbeda. Singkatnya, seseorang tidak bisa membayangkan fusi dua arah,

padahal orang bisa membayang fusi dua wadak. Dengan demikian, menjadi dua wadak tidak sama dengan menjadi dua arah, sebab sebaliknya, agar dapat dibedakan, suatu keadaan selain menjadi wadak mesti dihubungkan dengan masing-masing wadak. Keadaan yang demikian itu mesti hidubungkan untuk membatasi dan kuantitas. Jika ada dua wadak yang berbeda karena berada di dua arah/jihat, suatu dimensi yang memisahkan kedua wadak tersebut pasti ada, karena tidak diragukan lagi pasti ada ruang di antara dua arah mana pun. Apabila seseorang menghancurkan satu wadak dan menggantinya dengan yang lain, tetap masih ada dua arah di tempat ini. Salah satu arah ini akan menjadi batasan tempat yang datangnya dari arah satu wadak, sedangkan yang lainnya adalah batasan yang berasal dari arah yang lain. Kedua hal ini berbeda (*mukhalif*) dalam setiap aspeknya. Untuk alasan-alasan ini adalah penting untuk membedakan anara dua wadak agar memiliki dua arah.

Maka menjadi jelas bahwa tidak mungkin ada arah yang berbeda dalam kekosongan/kehampaan apabila kehampan akan ada karena dua wadak, tidak pula akan ada [suatu hal yang] menerima, karena akan ada arah yang berlawanan dikarenakan satu wadak. Namun arah tidak bisa dibedakan oleh dua wadak karena kedekatannya atau jaraknya terhadap suatu wadak yang menentukan arah hanya dapat satu jenis, karena jika sebaliknya, suatu perbedaan tidak akan muncul di antara keduanya, juga tidak karena

wadak-wadaknya, tidak karena kedekatannya, tidak karena jaraknya. Dengan sendirinya, karena itu, di sana tidak akan ada pertentangan sehubungan dengan tabiat atau terhadap spesies. Oleh karena itu, perbedaan antara yang terakhir dengan jalan kedekatan atau jarak mestilah dikarenakan wadak tersebut. Seseorang tidak dapat menegaskan dengan benar, 'Perbedaan antara keduanya adalah bahwa yang satu karena arahnya dan yang lain karena arah yang lain', karena penyelidikan kita (*hadits*) telah menelaah pengertian arah. Tidak ada, baik itu, arah yang lebih dulu dari arah ini, atau satu arah akan tiba dari arah ini, sedangkan arah yang lain akan datang dari arah lain. Dengan demikian, kedekatan (*nazdiki*) dari seluruh batasan wadak-wadak itu tidak dapat dibedakan, jauh, dan unik. Akan terdapat perbedaan dalam sifat arah-arah dikarenakan oleh batasannya, karena batasannya tidak dibedakan dengan alam. Lebih lanjut, karena arah itu terbatas, kedekatan dan jarak juga mesti terbatas. Karena batasan suatu wadak adalah satu jenis dan satu sifat, keterpencilan [keterpisahan] dan kedekatan mesti diterapkan pada semua batasan. Kedekatan mesti diterapkan pada semua batas-batas agar batas itu benar-benar ada.

Sehingga, suatu wadak hanya dapat berada di dua lokasi: dapat berada di dalam satu lokasi batas (*kanara*) atau di tengah (*miyana*). Tapi jika hal itu berada di tengah dan oleh karenanya mempunyai hubungan yang sama dengan kelilingnya seperti pu-

sat lingkaran dengan kelilingnya, kedekatan selain dari jarak akan terbatas, karena banyak lingkaran besar dan kecil yang bersesuaian ke titik mana pun yang dianggap sebagai pusat. Sebagaimana telah kami tegaskan, arah tidak bisa dibatasi dengan wadak tunggal. Maka, arah-arah tidak dapat dibatasi dengan titik pusat semata. Karena itu, wadak ini, juga mesti jadi batasan, karena setiap kali suatu pusat adalah suatu batasan, definisi diterapkan pada pusat itu sendiri dan darinya, sedemikian rupa sehingga terdapat pusat yang ditentukan untuk lingkaran yang ditentukan. Karenanya terdapat dua arah untuk dua wadak dasar sederhana. Salah satunya adalah kedekatan dengan pusat sementara yang lain adalah keterpencilan dalam kaitannya dengan pusat. Wadak seperti itu mesti lebih dahulu dari jenis maujud yang lain, yakni pada wadak yang rentan terhadap gerak lurus yang memberinya suatu gerak dan arah. Wadak sederhana tidak dapat menerima gerak lurus. Wadak yang lain akan [bersifat] niscaya sehingga ia mungkin memiliki arah. Maka menjadi jelas bahwa mestilah ada arah bagi wadak-wadak yang mampu [menjadi] komposisi. Namun untuk memiliki arah, pertama-tama harus ada wadak yang mampu mencakup seluruh wadak.

45. Menyelidiki bahwa wadak-wadak sederhana ini mampu (*pahiranda*) bersusun [dan] mestilah punya sifat yang menggerakkannya (*junbanad*), dan gerakannya pasti langsung

WADAK yang mampu bersusun selalu reseptif pada gerakan dari penggeraknya sehingga menjadi satu kesatuan (*gird ayand*), dan karenanya merupakan susunan. Jika arah dari mana mereka menerima susunannya sesuai dengan sifatnya, maka gerakannya akan sesuai dengan sifatnya masing-masing. Karena apa pun yang condong pada suatu arah niscaya akan bergerak ke arah tempat yang ditentukan itu ketika tidak ada halangan yang menghadangnya. Ia tidak mencari tempat dengan dirinya sendiri yang tidak memiliki kecondongan. Demikian pula, jika wadak tidak secara alami tidak mencari tempat yang membuatnya condong melainkan justru mencari tempat yang lain, gerakan akan sesuai dengannya dan sifat mereka sendiri. Jika wadak tidak condong ke arah tempat mana pun, maka penerimaannya terhadap gerak itu karena suatu penggerak.

Dan tak syak lagi, sama seperti gerakan lainnya, gerakan ini juga mengambil tempat di dalam durasi waktu. Setiap gerakan terjadi di dalam durasi waktu karena masing-masing kuantitas gerak memiliki sejumlah dimensi, dan masing-masing dimensi itu menerima pembagian. Pergerakan dalam bagian pertama (*nukhustin*) suatu dimensi itu lebih dahulu dari gerakan bagian kedua yang sendirinya posteri-

or terhadap yang pertama. Posterioritas demikian itu, bagaimanapun, tidak ada dalam kaitannya dengan tempat seperti halnya dengan gerak. Hubungan ini tidak menyerupai kemendahuluan 'satu' dari 'dua' yang tidak menghalangi penerapan 'satu' terhadap 'dua' pada tempat yang sama, karena kemendahuluan itu disatukan (*paiwasta*) dengan yang posterior dari bagian lain. Antara dimulainya (*aghaz*) kemendahuluan dan perjalanan kemendahuluan di sana terdapat interval waktu dengan mana kecepatan dan kelambanan di dalam gerak ditentukan. Interval seperti itu dapat dibedah. Orang juga dapat membedah setengah dari interval yang seperti itu. Dan pembedahan ini mungkin karena interval adalah suatu ukuran dan mengandung setengah interval, karena sebaliknya tidak akan ada gagasan antara inisiasi/ke-di-mulai-an dengan setengah dari interval. Antara awal dan akhir, gerakan akan jadi dua kali lebih besar, tapi tidak dengan gerak karena gerak pada dirinya sendiri itu bukanlah kuantitas. Manakala seseorang menentukan durasi suatu gerakan, seseorang dapat melakukannya hanya atas dasar ukuran suatu tempat, atau karena apa yang terletak di antara titik awal dan titik akhir suatu gerakan.

Contoh untuk yang pertama adalah 'perjalanan *farasang*' [satuan jarak] sedangkan contoh yang kedua adalah 'perjalanan satu jam'. Tanpa kedua pengukuran, perjalanan itu yang dilihat dari aspek keberadaan suatu perjalanan sebagai perjalanan itu tidak me-

nerima kuantifikasi tidak pula pengukuran. Sehingga, terdapat dua ukuran eksternal pada gerak. Suatu subjek yang tidak akan kita kejar adalah ukuran dari kemungkinan panjang jalan. Dari titik akhir jalan terlingkupi dengan cepat dengan gerakan yang kuat, tapi sedikit terlingkupi selama gerakan kurang cepat. Dua jalan dibedakan, sekalipun ukuran waktu ini yang antara titik berangkat dan titik akhir adalah sama. Konsekuensinya, pengukuran kedua, disebut waktu (*zaman*) adalah kasus lain dari pergerakan.

Dan apakah keraguan itu harusnya masih melakat di benak siapa pun, seperti apakah ukuran waktu ini adalah besarnya suatu penggerak, keraguan ini akan sirna dengan mengamati bahwa jika ukuran ini adalah penggerak, maka dua penggerak yang berbeda, yang lebih kecil dan lebih besar, akan bersesuaian dalam pengukuran ini, sebagaimana faktanya mereka tidak pernah [bersesuaian]. Apabila ukuran ini memiliki kecepatan dan kelambanan, keduanya yang adalah setara dalam waktu akan jadi setara dalam ukuran jarak yang terlingkup. Akibatnya, gerakan yang kontinu dari pagi hingga malam yang memiliki kecepatan sama (*tizi*) dengan gaya yang hanya merupakan bagian dari durasi ini akan bersesuaian satu sama lain dalam kecepatan. Dan apabila seseorang bertanya, 'Mengapa ukuran ini selalu merupakan ukuran gerak?', kita menjawab bahwa akan datang yang lebih dulu maujud tapi tidak wujud sekarang, sebagaimana yang akan datang nanti.

Sungguh, ini adalah perubahan dan gerak. Itu adalah ukuran suatu hal yang secara niscaya terkait dengan kemendahuluan dan posterior, sebagaimana kami tegaskan sebelumnya. Dan kemendahuluan adalah kondisi dari sesuatu di mana sesuatu itu belum ada pada saat ini, karena sebaliknya ia akan bergerak. Hal itu telah ditemukan dalam ilmu fisika bahwa gerak ini adalah gerak dalam tempat. Maka menjadi jelaskan bahwa gerak itu di dalam waktu (*zaman*).

Lebih jauh lagi, gerak tidak bisa menerima pembagian, karena sebaliknya jarak dan jalan akan tidak dapat dibagi. Akan tetapi kami telah membuktikan bahwa kurangnya penerimaan pada pembagian itu mustahil. Waktu juga tidak dapat dibagi, karena jika tidak jarak yang terlingkupi dalam durasi waktu akan tidak dapat dibagi, karena apabila jalan terlingkupi itu dapat dibagi, setelah setengah jarak ditempuh, setengah waktu itu akan habis. Dengan demikian gerak itu dapat dibagi daripada tidak dapat dibagi. Karena keadaannya demikian, maka tidak akan ada waktu kecuali dapat dibagi. Misalnya, jika orang menggerakkan sesuatu sedemikian rupa sehingga hal itu tertarik pada penggerak, hal itu bisa jadi menolak daya tariknya dan oleh karena itu tidak bergerak segera. Semakin hal itu tertarik, semakin besar penolakannya. Dan semakin hal itu menolak, maka semakin lamban geraknya. Dan semakin lamban geraknya, semakin banyak waktu yang berlalu selama geraknya, sebab gerak cepat adalah yang menempuh jarak

yang jauh dengan periode waktu yang singkat, dan yang bergerak lamban adalah yang menempuh jarak pendek dalam jangka waktu lama.

Mari kita asumsikan bahwa selama interval waktu, sesuatu bergerak melaju dari sesuatu yang bertentangan dengan keinginannya, dan marilah kita asumsikan interval waktu yang lain selama gerak menuju ke tempat ia tertarik. Tidak ada kesangsian bahwa waktu yang dibutuhkan suatu hal untuk bergerak dari tempat yang dicenderungi (*mail*) itu lebih lama daripada yang tidak terlalu condong, dan jumlah waktu yang digunakannya untuk bergerak dari yang tidak dicenderungi itu lebih singkat daripada saat hal itu cenderung. Mari kita bayangkan bahwa penggerak lain juga tertarik dengan cara yang sama tetapi memiliki hambatan yang lebih kecil dibandingkan penggerak sebelumnya, sehingga ia digerakkan oleh penggerak yang sama, dan bergerak pada waktu yang sama ketika tidak ada perlawanan/hambatan bagi penggerak. Dalam hal ini gerak hambatan dan tidak menghambat hal yang membuat mereka tertarik kemudian akan terjadi pada saat yang sama, yang mana hal itu mustahil. Akibatnya, mestilah bahwa yang tidak menolak tidak bergerak, atau ia mesti bergerak dalam waktu yang terpisah (yakni, ia bergerak tidak dalam waktu), karena waktu tidak dapat dibagi. Bagaimanapun hal ini mustahil. Maka, ia tidak bergerak. Terlepas dari bagaimana kita mempertimbangkannya, apa pun yang bergerak mesti memiliki

kecondongan baik pada tujuan gerak yang dituju atau menuju suatu tempat lain. Karena tempat yang tepat bagi setiap wadak itu diatur oleh tabiatnya, mestilah ia memiliki kecenderungan alamiah pada tempat [tujuan] itu, karena jika ia bergerak menuju tempat yang lain, maka ia harus dipindahkan/digerakkan ke sana dengan sifatnya. Dengan demikian, tempatnya adalah tempat yang sesuai. Teori pertama menyatakan bahwa satu sifat sederhana cenderung ke arah dua tempat tidaklah benar, karena hanya satu kecenderungan yang dapat berasal dari satu sifat, seperti yang telah kami tegaskan. Kecenderungan wadak ini menuju tempatnya tidak bisa terlaksana dengan gerak apa pun kecuali gerak lurus. Jika ia cenderung menyamping, misalnya, kecenderungannya tidak akan menuju tempat itu, melainkan melenceng dari tempat itu, dan itu juga jadi bertolak belakang (*khilaf-i wai*) dan bertentangan dengannya. Terlebih lagi, karena arah pertama (*jihat-ha-i awwali*) itu dua lapis, yang satu diarahkan ke batas dan yang lain ke arah pusatnya, gerak wadak komposit ini [bergerak] menuju pusat, gerakan wadak-wadak komposit ini menuju batas utama wadak, atau menuju pusat utama wadak.

46. Menyelidiki gerak jenis wadak lainnya, di mana awal mesti ada. Dengan cara apa hal itu ada? Apakah penggeraknya merupakan penggerak karena sifat atau karena kehendak?

TAK syak lagi, sehubungan dengan wadak lain, orang barangkali berkata bahwa ia mesti mengelilingi (*gird digar*) wadak lain. Keadaan ini boleh jadi salah satu dari dua jenis. Kita membayangkan bahwa unsur-unsur/elemen wadak itu bisa diindikasikan karena sifat posisi wadak atau penunjukkan itu tidak dapat dilakukan. Jika yang terakhir benar, maka himpunan unsur tidak akan menyertai wadak dalam ruang itu, atau penunjukkan seperti itu tidak dapat dilakukan pada unsur yang demikian (*juzw-ha*). Apabila penunjukkan pada unsur-unsur wadak tidak bisa dilakukan dengan mempertimbangkan seluruh wadak, maka unsur-unsurnya pasti memiliki sifat yang berbeda. Akibatnya, wadak yang demikian itu tidak sederhana, [melainkan] terdiri dari unsur-unsur yang memiliki sifat yang berbeda. Akan tetapi apabila penunjukkan itu dapat dilakukan, maka wadak dalam posisi yang demikian akan menerima gerakan. Dan kita telah menegaskan bahwa apa pun yang menerima gerakan pastilah memiliki kecenderungan (*girayistan*) terhadap gerak di dalam sifatnya. Dengan demikian, terdapat kecenderungan yang demikian di dalam sifat wadak yang demikian. Ia tidak dapat mempunyai kecenderungan lurus (gerakan persegi panjang), karena kecenderungan seperti itu menyiratkan kemaujuadan

suatu arah yang lebih dahulu atas wadak. Karena itu, kecenderungan wadak utama mestilah melingkar di dalam tempatnya. Perlu diperhatikan bahwa dari sifat gerak melingkar wadak sederhana tidak dapat didasarkan pada sifatnya maupun kehendaknya, karena gerakan alami mencari sifat sesuatu dan berangkat dari suatu kondisi yang berlaku pada saat ini ke kondisi yang lain. Apabila kita berasumsi bahwa sifatnya ada pada tempat yang tepat, di tempat yang semestinya, maka sifatnya itu tidak memerlukan dia untuk mengganti tempatnya saat itu yang tidak lagi dicari demi memisahkan diri dari keadaannya saat itu. Jika ia bergerak, maka gerakannya tidak akan sesuai dengan sifatnya. Mobilitas suatu wadak adalah keadaan di mana ia berusaha memisahkan diri dari keadaan wadaknya saat ini, suatu keadaan yang tidak sesuai dengan sifatnya. Selain itu, karena kondisi yang akan mengeluarkannya dari wadak itu tidaklah sesuai dengan sifatnya, dan karena wadak tidak akan melakukan gerak seperti itu atau bergerak ke arahnya, karena itu wadak tidak akan terinduksi untuk melakukan gerakan yang seperti itu. Meskipun demikian, keadaan apa pun yang diambil dari suatu wadak dengan gerakan melingkar akan kembali kepadanya. Peniadaan [gerak]nya merepresentasikan kekembalian pada wadak. Akibatnya, gerak melingkar yang tidak eksternal itu dikarenakan kehendak bebas—tidak semata pada sifatnya. Jenis wadak seperti itu memiliki gerakan sedemikian rupa sehingga bergerak dengan kehendak (*khwast*).

47. Menyelidiki bahwa penggerak ini bukan suatu jenis akal, suatu entitas yang tidak tak dapat diubah tidak pula abai (*khabar nadaranda*) atas keadaan masa lalu, masa kini, dan masa depan

TELAH menjadi jelas bahwa tidak ada yang direalisasikan dari penyebabnya kecuali hal itu menjadi suatu keniscayaan. Juga telah diketahui bahwa suatu keniscayaan karena suatu sebab yang ditentukan itu dalam satu keadaan, sedangkan perubahan tidak pernah disebabkan oleh satu keadaan semata. Apakah mesti ada perubahan dari satu keadaan ke keadaan lain, perubahan ini akan berbeda dengan perubahan dari perubahan dari keadaan yang kedua ke keadaan yang ketiga. Jika yang pertama dari dua gerakan itu ditimbulkan karena sesuatu, gerakan kedua dan ketiga akan dihasilkan oleh hal lain. Singkatnya, satu gerakan pada dirinya sendiri tidak lebih disukai (*ulatar*) daripada gerakan yang lainnnya dalam dirinya sendiri, juga tidak masalah apakah yang satu muncul lebih dahulu atau terakhir. Untuk memiliki gerakan tertentu, satu dari keadaan berikut mesti dipenuhi. (1) Alih-alih maujud dalam gerak yang lain, sesuatu itu digerakkan mungkin tidak dalam keadaan alaminya. (2) Sifatnya barangkali ada di tempat yang lain, seperti misalnya dalam ilmu magnet (*imaghnatis*) di mana wadak digerakkan dari satu tempat ke tempat yang lain. (3) Barangkali ada perubahan dari satu kualitas (*kaifiyyati*) ke kualitas yang lain, seperti kapan sesuatu itu digerakkan ke satu arah saat panas dan ke arah lain

saat itu menjadi dingin. (4) Mungkin terjadi perubahan dari satu kehendak ke kehendak yang lain. Singkatnya, mestilah ada suatu perubahan keadaan, misalnya entitas stasioner (*istada*) tidak dengan sendirinya meniscayakan perubahan keadaan. Terlebih, bila suatu entitas diam di suatu tempat, ia tidak bergerak dari tempat itu ke tempat lain kecuali ia menerima gerak.

Dengan demikian, penggerak yang bertanggung jawab atas gerak tersebut mesti mengalami perubahan kondisi dari satu keadaan ke keadaan yang lain, dan kapan gerak ini disebabkan oleh kehendaknya, maka perubahan itu terjadi karena kemauannya sendiri. Penggerak mungkin berkehendak untuk pindah dari satu tempat ke tempat lain dalam satu waktu, sementara barangkali ia berkehendak untuk gerak pada waktu lain dari tempat kedua ke tempat yang lain. Dan jika kehendaknya tidak partikular, suatu gerak partikular tidak akan dihasilkan dari kehendaknya. Misalnya, di sana barangkali ada kecenderungan untuk bersatu (*paiwastagi*) yang membawa sesuatu dari sini ke tempat lain. Seperti yang diinginkannya dibawa ke tempat itu dan disatukan dengan kehendaknya sebelumnya, kehendaknyalah yang lurus (lebih benar). Gerakan seperti itu dikarenakan oleh kehendak. Sementara bagi wadak, wadak sebagai wadak, tidak memiliki kehendak. Karena kehendak cocok bagi penggerak wadak sedemikian rupa sehingga apa pun yang digerakkan olehnya adalah sesuatu yang bergerak disebabkan olehnya, yang digerakkan itu berbeda

dari yang menggerakkan. Dengan demikian, penggerak wadak utama ini tidaklah bersifat akli (substansi; *'aqli*) juga alamiah (substansi ketubuhan; *tab'i*), melainkan sejenis ruh-jiwa (*nafsani*). Hal itu kami sebut 'ruh-jiwa' [*soul-self*].

48. Menyelidiki keadaan wadak yang tidak menerima perubahan (*taghayyur*), pembangkitan (*kaun*), dan penghancuran/peluruhan (*fasad*), dan wadak yang menerima perubahan, pembangkitan, dan penghancuran

WADAK yang bentuknya (*sura*) tidak dapat dipisahkan (*juda*) dari materi-substratum/penyusun itu tidak menerima pembangkitan dan penghancuran, sedangkan wadak yang bentuknya dapat dipisahkan dari materinya itu menerima pembangkitan dan penghancuran. Karena materi suatu wadak tidak bisa tanpa bentuk, begitu materi dipisahkan (*juda*) dari satu bentuk, hal itu menjadi bahan penyusun suatu entitas karena bentuk yang lain. Akibatnya, bagi wadak yang seperti X mesti ada wadak Y dengan sifat (*tab'*) yang berlawanan dengan sifat X. Karena tempatnya tidak akan tetap seiring perubahan sifatnya, kedua wadak harus dapat menerima gerak lurus (*junbish-i rast*). Selanjutnya, saat sifat wadak pertama berubah, tempatnya tidak bisa tetap sama. Oleh karena itu, secara alami ia mencari tempat lain. Karenanya, wadak yang pada hakikatnya tidak memiliki gerak lurus itu tidak menerima pembangkitan ataupun penghancuran. Akan

tetapi jika suatu wadak itu menerima pembangkitan dan penghancuran, ia tidak memiliki pilihan kecuali dapat menerima gerak lurus dan mencari arah (*jihat justi*). Supaya wadak-wadak yang dapat menerima pembangkitan dan penghancuran ini mungkin memiliki arah, hal itu mesti dikandung di dalamnya (*andar in*) semesta wadak yang menerima tidak pada pembangkitan atau penghancuran. Dua tempat yang berbeda tidak mungkin dicari oleh tiap-tiap wadak, sebab sebaliknya jarak antar arah dari wadak eksterior akan dibatasi oleh jarak yang menciptakan dua arah, satu arah menuju satu wadak dan yang lain menuju wadak yang lain. Bagaimanapun kami telah menegaskan, bahwa hal ini tidak mungkin terjadi. Karena alasan-alasan ini, yang eksternal pada wadak mencari arah, [sehingga] tidak bisa wadak yang lain [yang] mencari arah. Oleh karena itu, semua wadak itu subordinat (*andar wai*) kepadanya [arah?]. Dengan demikian semua wadak mampu digenerasi dan diluruhkan juga digabungkan di dalamnya sebagaimana mestinya. Sekalipun di sana terdapat suatu wadak yang menerima tidak pada pembangkitan maupun penghancuran, itu juga mesti subordinat padanya. Karena itu, semua wadak mestilah suatu kesatuan. Kami akan membahas topik ini lebih luas dalam risalah kami mengenai ilmu fisika. Dengan cara ini dapat diketahui bahwa substratum materi wadak itu menerima pembangkitan dan penghancuran adalah umum (*musytarak*) dan bukan hal yang ganjil bagi satu wadak.

Akan tetapi substratum materi dari wadak yang menerima baik itu pembangkitan atau pada penghancuran tidak bisa umum pada wadak-wadak yang lain. Selain itu, ia tidak dapat menerima bentuk lain, karena jika tidak maka bentuk yang sekarang ini tidak diperlukan lagi bersadarkan sifatnya. Bentuk lain tidak dapat ada untuknya, sehingga bentuk ini pada akhirnya harus sampai pada tujuan tersebut karena sebab yang dapat diketahui. Akan tetapi bentuk yang sekarang ini akan menjadi aksidental baginya, karena ia akan memiliki bentuk sedemikian rupa karena sebab yang barangkali belum terhubung dengannya. Karena apabila suatu sebab lain belum terhubung dengannya dikarenakan sifat dari substratum wadak, maka sifat dari substratum wadak ini akan bertolak belakang dengan sifat substratum wadak kebanyakan.

Jika substratum materi dari wadak mempunyai sifat seperti itu mungkin saja hal itu ada dengan cara lain apa pun yang kita ajukan [dan] kehendaki, maka hal itu akan mungkin bagi substratum materi untuk berlawanan dengan bentuk yang lain. Maka penyebabnya sekarang bukanlah sebab baginya. Karena itu, tidak akan ada kontradiksi dalam pernyataan bahwa di sana terdapat saat, atau akan ada waktu saat di mana substratum materi ini bisa atau tidak tanpa bentuk ini. Akibatnya, wadak ini akan menerima pembangkitan dan penghancuran dikarenakan oleh sifatnya. Namun, hal ini mustahil.

49. Menyelidiki bahwa ada penyebab-penyebab yang tidak ada habisnya (*binihayat*) untuk apa pun yang dibuat baru (*nau shawad*) atau berubah dimodifikasi (*mutaghayyir*), dan menyelidiki sifat sebab-sebab yang mungkin

DIKETAHUI bahwa mestilah ada suatu sebab bagi apa pun yang dibuat baru atau yang berubah. Dalam wacana kami berikut akan menjadi jelas bahwa sebab-sebab yang ada di masa terdahulu jumlahnya tidak terbatas. Kapan pun suatu sebab terwujud (*maujud shuwad*) karena suatu tindakan, diketahui bahwa hal itu maujud yang adalah sebab dari sebabnya. Karenanya, saat sesuatu tidak maujud dan saat sebabnya tidak diwujudkan, maka sebab itu antara (1) tidak maujud karena tindakan, atau (2) maujud meskipun secara fundamental bukanlah sebab dari suatu maujud, atau (3) ia maujud bukan sebagai sebab melainkan sebagai keadaan yang mesti diwujudkan supaya ia bisa menjadi sebab, karena keadaan itu sama dengan sebab. Oleh karena itu, mestilah ada sebab bagi keadaan tersebut yang jumlahnya sama tidak terbatas karena mustahil bagi serangkaian sebab yang terjadi secara bersamaan di satu tempat (*yak jay*) dan maujud tanpa batas (*binahayat*). Oleh karena itu, sebab-sebab ditata berdasarkan kemenedahuluan (*pish*) dan posterioritas (*sipas*). Tetapi di sinilah keraguan mesti diajukan. Mari kita asumsikan waktu itu posterior dari sebab apa pun tidak dapat dibagi (*namunqasim*). Waktu mesi terdiri dari kesatuan-kesatuan yang tidak dapat

dibagi-bagi, karena jika tidak, satu satuan waktu tidak akan terhubung dengan satuan waktu yang lain, dan akan ada rentang-rentang waktu antara interval mereka. Namun, apabila mereka tidak terhubung, akankah mereka menjadi penyebab satu sama lain? Sebaliknya jika waktu dapat dibagi, mengapa penyebab ini ada untuk jangka waktu tertentu, mengasilkan (*az wai biyayad*) suatu akibat hanya di akhir, bukan di awal (*awwal habi nayamad*)?

50. Menyelidiki bagaimana paradoks (*shubha*) ini dituntaskan dan membuktikan bahwa penyebabnya adalah gerak

APABILA gerak tidak berubah dari satu keadaan ke keadaan lain dalam kontinuitas dan durasi daripada pada satu waktu yang terpisah, paradoks ini tidak bisa dituntaskan. Namun itu bisa dipecahkan dalam basis pengetahuan sifat sejati dari gerak.

Gerak disebabkan oleh dua hal: pertama, berasal dari gerak dari dirinya sendiri (*nafs*), dan, kedua, yang datang dari arah gerak (*junbish*). Seperti entitas bersifat kontinu (*paiwasta*) daripada berlainan (*gusista*); karenanya ia bisa dimulai kapan pun. Misalnya, saat sebuah lampu digerakkan dan secara kontinu jadi lebih dekat, cahayanya bertambah perlahan tanpa terputus. Kedua, terdapat gerakan saat sebab-sebab terhubung di dalam akibat-akibatnya, saat A bergerak ke B, dengan demikian menghasilkan suatu kondisi

untuk B yang menghasilkan suatu tindakan untuk B manakala B mendekati sesuatu yang lain, C, dan tidak dekat dengan A. Oleh karena itu, B mencapai C ini dan melakukan tindakannya dengan gerak. Oleh karena itu, paradoksnya terpecahkan dengan cara berikut. Ketika sebuah sebab terwujud, keterlambatan (*ta'khir*) dalam perwujudannya tergantung pada (1) waktu dari geraknya menuju hal yang menerima tindakan, (2) waktu yang dibutuhkan bagi penerima untuk bergerak maju padanya, dan (3) durasi gerakan sesuatu yang lain yang mesti ada supaya gerak keduanya untuk menyelesaikan tugasnya. Di sana mestilah [ada suatu] gerak yang menyatukan gerak yang lain dengan dirinya, mempertahankan kepemilikan atas apa pun yang disatukan dengannya, meskipun bukan atas apa yang diskontinu dengannya. Dan gerak itu adalah wadak pertama (*nukhustin*). Jika suatu gerak tidak bersifat sedemikian rupa sehingga dapat menyatukan sebab-sebab satu sama lain, maka akan terjadi diskontinuitas. Akibatnya, hal yang membutuhkan sebeb-sebab yang lebih dahulu tidak akan maujud.

51. Menyelidiki penyebab gerak melingkar (*junbish-i gird*); bagaimana mungkin ia bersatu (*paiwasta*) dengan wadak primer sederhana (*basit-i awwal*), dan bagaimana gerakan ini tidak diarahkan ke realisasi wadak yang inferior (*past*) yang ada di bawah wadak primer (*zir-i wai*)

TELAH ditemukan bahwa penyebab gerakan (melingkar) ini adalah kehendak (*khwast*) dan bukan sifat (*tab'*). Terlebih lagi, setiap kehendak, baik itu akali (*'aqli*) atau secara material terindra. Dua jenis sensibilitas material itu ada. Salah satunya adalah kehendak untuk mewujudkan apa yang menyenangkan/disetujui (*muwafiq*) pada wadak; daya yang memuat kehendak ini ada adalah hasrat (*syahwa*). Yang lainnya adalah kehendak untuk mengenyahkan dan menaklukkan apa pun yang tidak menyenangkan/disetujui (*namuwafiq*) pada wadak; daya yang membut kehendak ini ada adalah amarah (*ghadab*). Apa pun yang tidak takut dihancurkan, tidak perlu menjadi lebih kuat, atau, sebaliknya, karena secara umum tidak memerlukan apa pun di luarnya, tidak akan menunjukkan kemarahan maupun hasrat.

Oleh karena itu, gerak melingkar (*junbish-i gird*), yang berlaku bagi wadak primordial (*jism-i pishin*), disebabkan oleh akal. Intensi dari apa yang memiliki intensi intelek/akal itu akan aktif atau menerima sejumlah entitas. Kita telah mengetahui sebelumnya bahwa intensi/niat adalah agen penyebab yang mana intensi mesti mewujudkan sesuatu. Fadilahnya (*fadi-*

la) juga dilengkapi dengan sebab karena kebutuhannya (*haja*) berkaitan dengan sebab itu. Singkatnya, itu pasti memiliki sesautu yang dengannya ia akan menjadi lebih baik (*bihtar buwad*) daripada tanpanya.

Ungkapan bahwa berbuat baik (*niku*) adalah perbuatan baik adalah salah satu ungkapan populer (*masyhur*) yang dianut oleh orang kebanyakan. Tapi jika seseorang melampaui tingkat pepatah ini dan memeriksa justifikasi kebenarannya (*haqiqati*), seseorang [akan] menemukan kondisi yang semestinya diperhatikan. Pertama-tama, orang mestilah berkata, bahwa berbuat baik itu ada dua macam. Salah satunya adalah berbuat baik tanpa pertimbangan apa pun, dan yang lain berbuat baik dengan sengaja (*khwast*). Kita telah menegaskan bahwa kebaikan datang dari keadaan berbuat baik dengan sengaja menurut suatu intensi/niat yang sudah barang tentu baik, akan tetapi intensi/niat itu disebabkan oleh kekurangan (*naqs*). [Sebab], oleh karena itu, kebaikan sempurna adalah kebaikan yang dilakukan oleh ia yang tidak melakukan apa pun selain kebaikan dan melakukan [kebaikan] ini secara terpisah dari keadaan (*taklif*) [tanpa kondisi apa pun], [dan] bukan karena suatu alasan.

Selanjutnya, kebaikan yang terkandung (*mahmul*) memiliki dua makna (*dzu duna mafhum*). Kebaikan bisa merupakan sesuatu yang baik dikarenakan sifatnya sendiri (*nafs-i khwish*), atau baik bagi seseorang karena sejumlah faktor eksternal. Tidak diragukan lagi keburukan tidak lain selain keburukan,

kebaikan tidak lain selain bahwa ia baik. Meskipun baik dalam dirinya sendiri, banyak hal-ihwal yang merupakan tanda dari ketidaksempurnaan (*naqs*) pada sesuatu yang lain. Misalnya, untuk supaya [bisa] sembuh dan untuk menyingkirkan penyakit dari dirinya, seseorang menggunakan cara yang tepat untuk menghilangkan penyakitnya. Menganggap kebaikan sebagai akibat menjadi baik itu didasarkan pada satu pertimbangan yang relatif terhadap kebaikan agen yang berbuat baik dan pertimbangan lain mengenai kebaikan penerimanya. Tak syak lagi, kebaikan si penerima adalah kebaikan, karena sifat baik telah diatributkan padanya. Tapi sifat ini juga merupakan alasan ketidaksempurnaannya (*naqs*). Jika ia sempurna (*kamil*) dalam dirinya sendiri, ia tidak perlu menerima apa pun [kebaikan] eksternal dari dirinya untuk membuatnya jadi lebih baik. Sejauh kebaikan agen yang bersangkutan, baik intensi/niat (*qasd*) maupun kewajibannya (*takalluf*) mesti baik, karena hal itu [bisa tikatakan] tidak baik yang mana mensyaratkan bahwa seseorang terlebih dahulu harus melakukan sesuatu agar dapat menjadi suatu kebaikan, dan tidak pula kebaikan itu memerlukan suatu kewajiban untuk menyelesaikan suatu tugas yang eksternal padanya. Justru, menjadi baik mestilah [didasarkan pada] dirinya sedemikian rupa sehingga sesuai dengan kebajikannya dan kesempurnaannya, [sehingga] sesuatu yang lain menjadi bajik dan baik. Yang berbuat baik tidak bisa [bertindakan] di bawah suatu ke-

wajiban apa pun atau tugas eksternal darinya, ia juga tidak bisa bertindak di bawah pengaruh sesuatu yang bersifat eksternal padanya sehingga ia bisa memiliki kebajikan. Penjelasan ini benar, meskipun diketahui secara umum bahwa suatu niat baik adalah sebab bagi kejayaan dan kesempurnaan. Yang terakhir ini kerap disebutkan karena bermanfaat (*maslaha*) bagi yang memegang keyakinan ini (*i'tiqad*) agar manusia tidak mencari ketidaksempurnaan dengan berbuat salah.

Karena alasan-alasan ini, tidak boleh diandaikan bahwa menjadi wadak primordial yang hidup (*jismha-yi zindah-i awwali*) itu tidaklah cukup karena kurangnya (*khasis*) kualitas-kualitas ini. Karena apa pun yang disebabkan sesuatu—sejauh hal itu disebabkan olehnya—lebih tidak cukup/memadai daripada yang disebabkan oleh kemaujudannya. Misalnya, dikarenakan fakta bahwa dia adalah manusia, penggembala lebih baik dari dombanya. Bagaimanapun, dia lebih bergatung (*naqistar*), daripada domba karena dia adalah penggembala, sebab jika tidak ada domba dia tidak akan menjadi penggembala. Sehubungan dengan pengetahuan (*mu'allimi*), seorang guru menunjukkan ketergantungan serupa dalam menjadi lebih tergantung daripada murid yang ilmunya [diberikan] darinya [dari sang guru]. Seperti kenabian (*payambar*), seorang nabi itu kurang sempurna daripada yang beriman (*mu'min*) sehubungan dengan keimanannya. Akan tetapi, nabi itu lebih baik dari yang terakhir atau setara dengannya dalam hal keimanan. Jika menjadi

wadak primordial itu disebabkan oleh wadak-wadak yang bisa membangkitkan dan menghancurkan, maka wadak primordial akan lebih tidak sempurna daripada yang terakhir dalam kemaujudannya. Hal yang sama juga akan terjadi jika sifat mereka sendiri, bukan kemaujudan mereka, yang menentukan gerak mereka (yakni, jika sifat alamiah mereka bergantung pada wadak yang bisa menggerakkan dan menghancurkan). Terlebih lagi, jika bukan karena kemaujudan wadak primordial, mustahil terjadi gerak daim (*harakat-i da'im*) dan tindakan daim (*fi'l-i da'im*) untuk seperti tujuannya [yakni] kemaujudan maujud-maujud yang tidak sempurna yang mana [di antara makluk yang tidak sempurna itu] manusialah maujud yang lebih baik. Di antara manusia [sendiri] sangat langka [ditemukan] manusia bijaksana. Dan bahkan orang seperti itu tidak akan pernah bisa mencapai kesempurnaan karena kecerdasannya tidak akan pernah teraktualisasikan sepenuhnya atau sepenuhnya bebas bertindak sepanjang hal itu menubuh dan menerima perubahan keadaan dan tindakan. Selama dia menubuh, akalnya (*'aql-i wai*) tidak akan pernah teraktualisasi. Juga selama ia menubuh, akalnya tidak akan bisa lolos [dari] pengaruh kondisi dan potensi yang berbeda. Meskipun masih banyak lagi yang dapat dikatakan mengenai topik ini, sebanyak yang telah kami analisis [kiranya] cukup untuk kitab ini. Oleh karenanya terbukti bahwa intensi/niat (*gharad*) dan pilihan (*ikhtiyar*) dari gerak ini disebabkan oleh

keadaan yang lebih superior. Tapi kita juga dapat menemukan kebenaran ini dengan cara lain.

52. Menyelidiki bahwa tujuan (*gharad*) dan kehendak (*ikhtiyar*) dari gerak ini adalah sifat akal dan menuju tingkat yang lebih unggul (*bar su*), arahnya tidak dari tingkat yang lebih rendah (*zir*), melainkan menuju mode-mode yang lain (*ru-yi digar*)

PENGGERAK [gerak] melingkar (*gird*), terus menerus (*paiwasta*), gerak tak terikat adalah daya (*quwwati*) tanpa batasan (*karana*). Yakni, itu adalah daya [yang] mampu bertindak tanpa suatu batasan apa pun. Kami menegaskan bahwa daya ini tidak [bersifat] menubuh. Jika ia menubuh, ia dapat dibagi oleh imajinasi (*bawahm qismat*) karena suatu wadak itu dapat dibagi di dalam imajinasi. Imajinasi dapat membagi suatu wadak dan sifat-sifatnya. Suatu bagian dari daya ini juga setara dengan total daya sementara jadi lebih kurang daripada keseluruhan daya. Akibatnya, ia mungkin untuk menggerakkan itu di dalam waktu yang terbatas (*mahdud*). Baik ia tidak terbatas sebagai keseluruhan (*bikarana*), atau ia memiliki batas. Jika ia tidak terbatas, akibat dari daya yang lebih sedikit dan daya yang lebih besar akan setara, dan ini mustahil. Akan tetapi, jika ia terbatas (*mutahani*) dan berbatas, dan tetap sama dengan yang pertama dengan cara lain, jumlah dua daya, yakni keseluruhannya, akan terbatas dan berbatas saat diterapkan pada gerak yang terbatas. Untuk menggerakkan wu-

jud primer/utama, suatu penggerak membutuhkan [sesuatu yang] dayanya itu tidak terbatas dan yang terpisah dari wadak dalam gerak. Lebih lanjut, ada dua jenis penggerak. Yang pertama dapat dibandingkan dengan yang dicintai menggerakkan pecinta (*'asyiq*) atau menginginkan (*murad*) yang menggerakkan penggerak; sedangkan yang lain menyerupai hidup (*jan*) yang menggerakkan wadak, atau massa/berat yang menggerakkan batu. Sementara gerak itu disebabkan yang pertama, tindakan disebabkan oleh yang kedua. Karena gerak dihasilkan dari penggerak gerak ini, tidak diragukan lagi disebabkan oleh tindakan penggerak, dan agen (penggerak) gerakan ini mestilah suatu ruh-jiwa (*nafsi*). Lebih lanjut, penggerak memiliki sifat material karena jenis entitas akal (*'aql*) tidak bisa menjadi sebab dari gerak suatu wadak, sebagaimana telah dijelaskan. Karena alasan ini, gerak datang dari penggerak ini terbatas pada dirinya. Penyangganya (*madad*) datang dari penggerak yang lain karena yang terakhir tidak terbatas dalam daya. Bagaimanapun, modenya, tidak dapat merupakan mode yang sedemikian rupa (*an ruy*) yang mana gerak datang darinya, karena penggerak akan menubuh di dalam jenis mode itu. Akal (*'aql*) itu tidak terpisah dari wadak. Maka, terdapat suatu penggerak yang memiliki daya tidak terbatas, yang asing (*bizar*) dari berpadu dengan wadak, yang menggerakkan wadak karena memang itulah tujuannya (*maqsud*), capaiannya (*gharad*) dan kecintaannya (*ma'syuq*). Kita akan

menyingkap bagaimana hal ini mungkin sementara mendiskusikan seluruh sifat (*hal*) dari daya ini.

53. Menyelidiki bagaimana cara makna akal ini (*ma'na-yi 'aqli*) menjadi penggerak

KECERDASAN akal ini tidak bisa menjadi suatu penggerak yang esensinya (*dzat-i wara*) itu dicari karena esensi ini tidak terpahami oleh wadak mana pun dan pada daya mana pun yang berpadu dengan wadak. Karenanya, ia tidak bisa berpadu (*paiwand*) dengan wadak mana pun. Gerak tidak bisa dihasilkan dari keadaan demikian di mana satu entitas memberikan perintah dan yang lain menerima perintah sementara pemberi perintah mencari penerima perintah. Kami juga telah menegaskan bahwa demikianlah intensi/niat dari sisi si pemberi perintah tidak bisa dikarenakan alasan ini, karena sebaliknya kesukaran yang telah disinggung sebelumnya akan muncul.

Oleh karena itu, hal ini tetap berlaku: entitas akli adalah tujuan entitas lain karena itulah maujud yang sesuai dan yang dikehendaki untuk ditiru. Salah satu dari sekian banyak tanda sahabat (*dust dash-tha*) dan yang dicintai (*ma'syuq-ha*) adalah yang satu ingin (*arzu*) untuk meniru (*manandagi*) yang lain sampai tingkat setinggi mungkin. Lebih lanjut, setiap penggerak pasti akan hendak meniru yang dicintainya. Tiga kasus dapat disinggung sehubungan dengan [soal di atas]. Kehendak dari penggerak antara lain (1) selaras (*sabil-i fa'ili*) dengan aktivitas dengan maujud

yang memahaminya, atau (2) ia memahami sesuatu yang merupakan atribut sekaligus bersatu dengan kekasihnya, karena jika tidak, ia tidak akan menjadi sama dengan yang dicintainya sama sekali. Dalam kasus kedua ini, antara tujuannya ditentukan oleh objeknya, atau ditentukan oleh keinginannya sendiri. Inilah yang dimaksud dengan ketaatan. Atau (3) tidak ada tujuan maupun keinginan, melainkan karakter atau suatu fitur selain suatu tujuan. Karena alternatif ketiga benar, mestilah ada keadaan yang menjadi ciri dari alternatif ini dikarenakan oleh gerak manakah yang dapat ditemukan. Salah satu syaratnya adalah bahwa bentuknya digunakan untuk menggambarkan keadaan penggerak aktif (*junbananda*) dan keadaan itu sendiri adalah makul (*ma'qul*). Syarat lainnya adalah setiap karakteristik agen mesti mulia (*jalil*) dan agung (*buzurg*). Syarat ketiga mensyaratkan bahwa keindahan seperti itu mestilah disebabkan oleh yang dicintai, daripada [disebabkan oleh] yang indah di dalam dirinya sendiri. Syarat keempat adalah adanya harapan bahwa karakteristik ini dapat terwujud. Jika syarat pertama tidak terpenuhi, akan mustahil bagi kehendak akal untuk memilih secara bebas (*ikhtiyar-i 'aqli*) sesuatu yang ia tidak mengetahuinya. Jika syarat kedua tidak terpenuhi, ia tidak akan atraktif karena tidak ada yang tertarik pada apa pun yang tidak dianggap indah, menyenangkan, atau mencengangkan, baik secara aktual maupun sekadar dalam anggapan. Apabila syarat ketiga tidak tercapai, yang menggerak-

kan dan yang dicintai akan menjadi kualitas-kualitas daripada sesuatu yang suatu karakteristik diatributkan [padanya]. Terakhir, jika syarat keempat tidak terpenuhi, maka tidak akan ada penyelidikan [gerak kecenderungan].

Oleh karena itu, jiwa yang bergeak (*nafs-i junbananda*) haruslah sungguh mempunyai gambaran akli (*tasawwur-i didar-i 'aqli*) atas kebajikan dan kesempurnaan. Keindahan penggeraknya maujud secara terpisah supaya bentuk ini dapat melihat bentuk masing-masing dalam jiwanya. Iu akan selalu mengganggunya hingga gagal memahami Wujud Wajib secara akli. Wujud Wajib adalah kebaikan absolut (*khair-i mahd*), kesempurnaan absolut (*kamal-i mahd*), dan landasan dari segala keindahan (*jamal*). Ia adalah prinsip segala sesuatu atau segala sesuatu yang akli, dan segala sesuatu karib dengan keagungan-Nya. Sebagai entitas akli, Ia adalah totalitas segala sesuatu, dan Ia lebih dekat [dengan] sesuatu yang dekat dengan tingkat-Nya (*martabat-i wai*). Dalam pemahaman mengenai penyebab terdapat cinta yang agung itu. Cinta adalah penyebab pencarian atas keserupaan (*manadagi*), dan mencari keserupaan adalah penyebab gerakan itu. Tetapi bagaimana mencari keserupaan penyebab gerak ini, dan mengapa hal itu demikian? Orang mesti mengetahui bahwa kekhususan/keunikan (*khassiya*) Wujud Wajib adalah Ia senantiasa aktual (*qa'im ast*). Pada-Nya tidak akan ditemukan—karena—potensialitas. Semakin di dalam setiap

maujud terdapat potensialitas, terdapat kekurangan yang semakin besar (*khasistar*) dan semakin jauh jaraknya dengan wujud utama. Lebih lanjut, hal-hal itu yang menyerupai wadak yang bisa dibangkitkan dan dihancurkan diwujudkan secara potensial sehubungan dengan substansi dan aksidennya, misalnya, substansi (*gauhar-i mardum*) kemanusiaan terkadang potensial terkadang aktual sebagaimana bahwa ia adalah inti dari aksiden kemanusiaan. Untuk tetap menjadi aktualitas dan menghindari tetap jadi potensialitas adalah tujuan dari semua keinginan. Namun materi seperti itu, menurut substansinya, lebih dahulu (*jism-i pishin*) bagi semua wadak, hanya bisa menjadi aktualitas. Ini adalah suatu aktualitas pada semua kondisi yang lain, jika sebaliknya itu tidak akan pernah bisa aktual dalam keadaannya. Tapi, keadaannya selalu didapati aktif dan berdaya. Karena alasan ini ia tidak kosong dari potensialitas. Sehubungan dengan aktualitas, solusi terbaik bagi apa yang tidak dapat menjadi suatu aktualitas itu sendiri sebagai sesuatu yang partikular (*khakhs*) adalah aktif dalam spesies (*nau'*). Misalnya, sementara manusia partikular tidak bisa selalu aktualitas, spesies menyelesaikan masalah dengan melahirkan anak. Misalnya, dalam hal wadak primer semua syarat tidak bisa ada secara bersamaan (*yakbar maujud*) sebagai aktualitas, dan tidak selalu mungkin bagi sesuatu untuk maujud semata sebagai potensialitas, karena satu keadaan tidak lebih dikehendaki dari yang lain (*wad'-i digar*). Oleh karena

itu, suatu entitas berusaha menyerupai suatu aktualitas abadi semaksimal kemampuannya. Tujuan dari apa yang secara aktual adalah potensi adalah untuk mewujudkan keadaan bagi dirinya seperti keadaan daim dari Wujud Wajib. Tujuan ini dapat tercapai hanya dalam gerak melingkar (*junbish-i gird*) yang tentunya merupakan suatu aktualitas dalam sejumlah hal, misalnya, memiliki keadaan konstan unik yang tidak terinterupsi (*biburinish*). Gerak lurus (*harakat-i rast*), sebaliknya, itu niscaya terbatasi (*darurai),* karena ia tidak selalu bisa bergerak dengan kecepatan yang sama dalam lintasannya. Substansi alami mesti berubah menjadi substansi lain yang lebih cepat pada akhir lintasan geraknya, sementara suatu aksiden berubah lebih lambat menjadi aksiden yang lain. Kebenaran dari pernyataan-pernyataan ini akan ditegaskan dengan bantuan ilmu yang lain. Karena wadak primer (*jism-i awwal*) melakukan gerak/tindakan ini, akibatnya kemungkinan puncaknya terejawantah saat menyerupai karakteristik realitas yang telah dicapai di dalam atribut yang dicintai dari kebenaran sejati, yakni Wujud Wajib, atau sesuatu yang dibentuk setelah Wujud Wajib.

54. Mengungkapkan teori bahwa yang dicintai/ kekasih (*ma'syuq*) masing-masing wadak melingkar (*jism-ha-yi gird*) adalah sesuatu yang lain dengan kehendak (*bakhwast*), karena wadak-wadak ini berjumlah lebih dari satu, sekalipun demikian mereka pada puncaknya memiliki yang dicintai (*ma'syuq*) yang sama, yakni Wujud Wajib

WADAK-wadak ini tidak bisa banyak jumlahnya (*bisyar*) dan secara bersamaan memiliki satu sifat, karena jika mereka memiliki satu sifat (*yak tab'*), apa pun yang tersirat (*hukm*) untuk satu wadak dan pendampingnya juga harus memegang [sifat] bagian-bagiannya (*para*). Akibatnya, itu mesti sesuai dengan sifat wadak-wadak untuk menerima jadi padu (*paiwand padhir*) satu sama lain, seperti bagian air dipadukan jadi satu. Karena itu, pembagian (*juda*) masing-masing wadak dari wadak yang lainnya itu dikarenakan sebab eksternal (*sababi birun*). Penyebab ini ada dua macam. Antara lain (1) terdapat landasan pembeda yang berbeda atau sebab bagi masing-masing wadak, atau (2) wadak-wadak ini memiliki sebab yang sama atau landasan yang sama. Jika terdapat perbedaan sebab bagi masing-masing, banyak masalah akan muncul. Satu masalah yang kami nyatakan kembali di titik ini adalah bahwa mereka memiliki banyak penyebab. Pertanyaan yang mana merujuk pada sebab-sebab suatu hal sama dengan merujuk pada hal-hal itu sendiri—ada atau tidaknya hal-ihwal tanpa materi, terdapat di dalam dirinya yang mana konsepnya adalah sama

tanpa materi penyusun. Konsep-konsepnya akan serupa dan esensinya (*dzat*) akan sama, sebagaimana kami tegaskan sebelumnya. Akan tetapi apabila sebab-sebabnya serupa dan terlebih masing-masing disebabkan dengan cara yang sama (*jihat*), maka hanya ada satu akibat (*hukm*) yang niscaya bagi mereka, sebagaimana kami singgung sebelumnya. Oleh karena itu, semua wadak-wadak ini tidak dapat memiliki sifat tunggal yang sama. Lebih lanjut, mereka mesti bisa dibagi dan dipisahkan, dan manakala mereka dipisahkan, mereka mesti dapat menerima gerak yang bukan gerak melingkar (*gird*). Akibatnya, wadak-wadak ini harus memiliki banyak sifat (yakni, semuanya tidak memiliki satu sifat secara umum) supaya mereka bisa beragam (*bisyar*) jumlahnya. Yang satu tidak bisa diarahkan menuju arah bawah (*zir*) dan yang lain ke arah atas (*zabar*), karena sifat arah ke bawah yang itu berbeda dari yang ke arah atas kemudian akan menjadi sifat yang lain yang memiliki arah yang lain, atau ia akan memiliki sifat yang sama. Salah satu aspek dari sifat ini tidak bisa mengarah ke bawah sedangkan sifat lainnya ke aras, karena aspek yang ke arah bawah kemudian akan menjadi bagian yang ke arah atas. Oleh karena itu, wadak seperti itu dapat menerima gerak lurus jika tidak ada sebab yang menghalanginya. Akan tetapi kita telah menegaskan bahwa wadak yang demikian tidak dapat menerima gerak lurus. Kekurangan dalam penerimaan ini disebabkan baik oleh sebab-sebab alamiah atau karena penyebab

eksternal. Terlebih karena wadak –wadak ini memiliki sifat yang berbeda, semuanya tidak berasal dari Wujud Wajib, juga tidak dari maujud pertama.

Lebih lanjut, di antara wadak-wadak ini yang satu tidak bisa menjadi sebab yang lain melalui substratum atau melalui bentuk, karena substratum adalah penyebab (*sabab*) untuk penerimaan bentuk. Apabila substratum suatu wadak adalah sebab [yang] menghasilkan wadak yang lain, sehingga bahwa suatu wadak keduanya menerima dan membuat sesuatu disebabkan oleh substratumnya sendiri, maka sifat dari substratum [tadi] akan mengandung dua daya: daya untuk bisa menerima (*padhiruftan*) dan daya untuk membuat (*quwwat-i kardan*) sesuatu. Oleh karena itu, daya untuk membuat sesuatu akan merupakan satu hal dan daya untuk bisa menerima akan merupakan hal yang lain. Daya substratum atas penerimaan itu dikarenakan dirinya sampai batas bahwa ia adalah substratum. Akibatnya, daya untuk membuat sesuatu tidak akan ada dalam substratum karena sifatnya sendiri, melainkan akan hidup sebagai bentuk (*sura*) di dalam substratum. Sehubungan dengan substratum sebagai substratum, tidak ada gerak (aktualitas) dihasilkan dari suatu wadak disebabkan oleh substratumnya, kecuali sehubungan dengan fakta bahwa suatu substratum memiliki bentuk. Jika suatu wadak berasal dari wadak yang lain, ia berasal dari bentuk wadak itu, tidak dari substratum wadak itu. Suatu wadak dapat maujud hanya dengan dua cara. Salah sa-

tunya berasal dari bentuknya semata, atau ia berasal dari bentuk dengan perantara (*miyanaji*) substratum. Jika ia berasal dari bentuk semata, mestilah di sana ada esensi (*dzati*) karena bentuk itu yang membutuhkan yang esensinya ada terlebih dahulu dalam suatu isolasi (*dzat-i tanha*). Suatu aktualitas dapat muncul setelahnya dari esensi yang terisolasi. Apabila kita mengasumsikan hal ini tercapai dengan perantara substratum, itu harus dilakukan melalui salah satu cara berikut. (1) Substratumnya sebenarnya adalah perantara, sebagai akibat dari bentuk dan sebab bagi wadak lainnya. Dalam hal ini substratum pada kenyataannya akan menjadi perantara penyebab bagi wadak tersebut sementara bentuknya akan menjadi sebab penyebabnya (*surat 'illat 'illat*). Namun, kami telah menyatkan bahwa suatu substratum tidak bisa dipertimbangkan baik [sebagai] penyebab perantara (*'illat-i nazdik*) atau suatu perantara (agen). (2) Karena ia aktif, suatu bentuk barangkali jadi sebab perantara. Contoh bentuk seperti itu adalah bentuk api (*surat-i atasy*) yang ada di sini dan di sana karena substratum api. Di sini bertindak di sini [sebagai api], dan ada di sana bertindak di sana [sebagai api]. Oleh karena itu, realitasnya itu muncul pada sesuatu atau tidak muncul pada hal ini dikarenakan sebab substratum. Dengan demikian, ia bertindak secara aktual yang memungkinkannya untuk berubah dari satu keadaan ke keadaan lain dan dari satu bentuk ke bentuk yang lain. Tetapi wadak itu yang adalah prinsip (*asl*) tidak

diwujudkan dari sesuatu yang lain melalui metamorfosis (*istihala*), pembangkitan (*kaun*), maupun penghancuran (*fasad*). Telah dijelaskan bahwa maujudnya itu berasal dari bentuk wadak yang lain dan bentuk itu setelahnya teraktualisasi (*surat-i fi'l*). Jika tidak, wadak ini berasal dari wadak lain dan bukan merupakan wadak utama (*jism-i awwal*). Namun, wacana kita berkenaan dengan wadak primer, suatu wadak tidak disebabkan oleh wadak lain atau menerima gerak lurus. Terlebih lagi, apa pun yang disebabkan wadak lain menjadi bagian wadak lain dan mencari tempat lain yang secara alami dicari gerak lurus menuju tempat yang lain, kecuali wadak yang disebabkan penempatannya itu ada di tempat yang tepat. Oleh karenanya di tempat itu, salah satu sifatnya dihancurkan dengan daya yang tidak seimbang dan bergerak dari tempatnya tersebut dengan daya itu, kembali ke tempatnya semula disebabkan oleh sifatnya sendiri. Tentu saja, keinginan yang demikian itu alamiah baginya, sebagaimana telah kita jumpai.

Telah menjadi jelas bahwa penyebab wadak-wadak ini bukanlah wadak atau bentuk material. Akibatnya, mestilah terdapat penyebab yang bukan material (*najism sababi*) dan akal yang terpisah (*mufariq-i 'aqli*) bagi masing-masing [wadak]. Juga telah terbukti bahwa gerak akal yang terpisah (*mufariq-i muharrik*) tidak terletak pada agen penyebab. Oleh karena itu, penggeraknya adalah jiwa, bukan wadak, yang mengenali yang partikualr (*juzwi shinas*). Jiwa substratum

itu dan wadak itu merupakan sifat yang sama. Dengan demikian, akal yang terpisah, unik sebagamana yang dicintainya (*ma'syuq-i khass*), adalah penyebab bagi setiap wadak. Dari akal terpisah ini masing-masing wadak mencari arah yang sesuai, sehingga ada gerakan yang independen dan berbeda untuk masing-masingnya. Tentu saja, wadak mesti sedemikian rupa alamiah sehingga di sana ada perbedaan gerak bagi setiap sifat. Karena kami telah menegaskan bahwa gerak ini disebabkan oleh jiwa, sifat-sifat ini adalah ruh-jiwa itu sendiri.

55. Menyelidiki bagaimana substansi akli (*jauhar-i 'aqli*), subatansi ruh-jiwa, dan wadak utama (*ajsam-i awwali*) memancar (*paida*) dari Wujud Wajib

MAUJUD akli (*maujudi 'aqli*) mestilah muncul terlebih dahulu dari Wujud Wajib, sebagaimana telah kami tegaskan. Dalam satu hal akal memancar (*'aqli ayad*) dari akal tersebut, sedangkan dalam hal yang lain suatu wadak memancar dari wadak primordial. Jika jumlahnya banyak, dan kami akan menegaskan bahwa jumlahnya banyak, maka dari akal itu harus muncul akal yang lain, dan dari wadak primordial mesti memunculkan wadak yang lain. Setelah emanasi berlanjut sama sampai tingkat terakhir wadak primordial. Dan dari akal apa pun muncul substansi akal lain menurut aspek yang telah membuatnya, suatu esensi Wujud Wajib (*badzat*), yang secara esen-

sial dikarenakan Wujud Wajib dan disebabkan oleh intuisi dan konsepsi (*tasawwur*) yang dimilikinya tentang Wujud Wajib. Karena mengandung wujud mungkin (*imkan al-wujud*), sebuah substansi material bisa muncul darinya. Telah ditegaskan bahwa kemungkinan terwujudnya emanasi atas yang beragam dan keberagaman dari realitas yang satu dengan cara ini merupakan hal mendasar bagi proses ini.

56. Menetapkan cara perwujudan wadak-wadak itu yang dapat menerima pembangkitan (*kaun*) dan pada penghancuran (*fasad*), dan yang menerima gerak lurus (*harakat-i mustaqim*)

SIFAT dari objek yang memiliki posisi yang lebih tinggi (dan superior), dekat dengan wadak primordial, tidaklah seperti sifat objek yang memiliki posisi dekat dengan batas posisi paling rendah (dan inferior). Wadak-wadak [tapal batas] ini tak diragukan lagi pasti berbeda. Karena yang terakhir ini dapat menerima pembangkitan dan penghancuran, materi substratumnya umum (*musytarak*) bagi wadak yang serupa. Berdasarkan alasan bahwa suatu wadak tidak bisa menjadi sebab bagi wadak lainnya, tidaklah mungkin bahwa sebab bagi wadak yang dapat hancur semata dapat diatributkan pada wadak primer (*jism-ha-yi pishin*). Dan karena hal ini memiliki substratum materi yang sama, entitas yang terbagi tidak bisa menjadi sebab substratum materinya. Lebih lanjut, oleh karena bentuknya beragam, penyebabnya tidak bisa han-

ya satu hal yakni bentuk semata yang jadi penyebab wujud substratum materi. Jika tidak demikian, maka dengan ketiadaan (*batil shudan*) dari tiap-tiap bentuk yang adalah satu-satunya sebab dari keberadaan substratum materi (*madda*), substratum tersebut tidak akan lagi maujud segera setelah bentuk sirna. Terlebih, bentuknya tidak dapat aktif (*fi'l*) dan terbagi (*bahra*) saat substratum materi diwujudkan, karena jika sebaliknya substratum materi akan berdiri tanpa materi. Dengan demikian maujud substratum materi memiliki faktor keterhubungan (*anbazi*).

Satu asosiasi disebabkan oleh fakta bahwa suatu entitas substansial adalah terpisah (*mufariq*) dari substratum. Meskipun entitas ini adalah landasan dari realisasi substratum, ia tidak bertindak sendirian dalam realisasi ini, melainkan bersaman dengan hal lain (yakni, agen bersama untuk penyebab ini), seperti dalam kasus penggerak. Meskipun penggerak mungkin merupakan agen penyebab suatu gerakan, proses menggerakkan sesuatu juga harus reseptif terhadap sebab oleh faktor lain. Demikian pula halnya dengan pematangan buah. Meskipun sesungguhnya matahari adalah sebab dari proses pematangan, daya alami mesti menyertai daya ini dalam prosesnya. Demikian pula, meskipun substratum materi itu diwujudkan oleh substansi terpisah ini, suatu bentuk mesti muncul dari yang terakhir sehinga substratum ini dapat diaktualisasikan. Meskipun terdapat perbedaan antara substratum materi dan substansi, aktu-

alitas substratum itu dikarenakan oleh bentuk. Lebih lanjut, keberbedaan satu bentuk dari bentuk lain itu tidak disebabkan oleh substansi yang terpisah, melainkan karena sebab yang lain yang meningkatkan bentuk dengan mengambil alihnya. Penyebab seperti itu meningkatkan kemampuan dari substratum. Dalam proses emanasi pertama (*awwal kar*) sebab ini diidentifikasikan dengan wadak primordial (*jism-ha-yi pishin*) karena ini membangkitkan kemampuan yang berbeda (*isti'dad*) dalam substratum materi tergantung pada seberapa jauh atau seberapa dekat substratum materi kepadanya. Kemampuan untuk menerima bentuk adalah untuk selanjutnya diterapkan pada substratum dari substansi yang terpisah itu. Wadak-wadak ini memiliki kemampuan absolut atau kapasitas tunggal karena keberadaannya dipersatukan (*gird*) oleh satu sifat universal (*yak tab'-i kulli*) yang mengakibatkan mereka. Karena masing-masing wadak ini mempunyai sifat unik (*tab'-i khass*) masing-masing memiliki kemampuan khusus. Demikian pula, masing-masing darinya menerima bentuk dari substansi yang terpisah. Yang prinsip (*asl-i maddat*), karenanya, lantaran menjadi substratum materi dan menjadi wadak dalam pengertian absolut (*jimiyat-i mutlaq*) itu disebabkan oleh substansi akal (*jauhar-i 'aqli*), sedangkan wujudnya itu substratum materi serta kemampuannya dalam semesta potensialitas itu disebabkan oleh wadak primordial. Mungkin juga bagi sejumlah kemampuan mengakibatkan kemampuan yang lain yang secara umum diatributkan dengan

hal-hal partikular. Misalnya, pada proses pemanasan udara dan memungkinkan substratumnya menerima bentuk keapian, keapian memberikan udara kemampuan api untuk membakar. Namun kategori bentuk lainnya dihasilkan dari akal terpisah. Perbedaan antara kemampuan (*isti'dad*) dan daya adalah bahwa daya itu identik dengan maujud, sedangkan kemampuan adalah yang lebih berkembang dalam materi substratum dari sesuatu yang memiliki daya. Substratum api, misalnya, memiliki daya untuk menerima bentuk api. Manakala dingin lebih dominan dalam substratum ini, menjadi lebih dicenderungi oleh bentuk air untuk menyingkirkan bentuk api. Karena itu, wujud api itu dimusnahkan, sedangkan wujud air diwujudkan. [hukum] *Fisika* akan mewujudkan hal itu karena panasnya, substratum materi dikembangkan lebih lanjut untuk menerima bentuk keapian karena menjadi pendamping gerak daim (*junbish-i da'im*), sementara substratum materi yang jauh dari gerak, tidak bergerak pada tempatnya, lebih dapat menerima bentuk [yang] berlawanan dengan bentuk keapian. Akibatnya, wadak-wadak dapat menerima pembangkitan dan penghancuran dengan cara perwujudan ini. Perbedaan-perbedaan [dalam wadak itu] yang disebabkan oleh kemampuan sekunder [itu] efektif dalam pembentukan/penyusunan wadak-wadak ini, tidak disebabkan oleh aksiden-aksiden, melainkan pada campuran fakultas/kemampuan wadak-wadak primordia. Dari masing-masing kemampuan muncul temperamen/watak permanen suatu spesies tertentu.

57. Mengungkapkan penyebab dari kekurangan (*nuqshanha*) dan keburukan yang dijumpai saat di sana terdapat kemampuan menerima pembangkitan dan penghancuran [hidup dan mati]

KARENA kemampuan suatu bentuk dihasilkan dari pengecualian bentuk lain [peniadaan bentuk lain], dan selanjutnya, karena kemampuan dihasilkan dari penyebab eksternal, dan pada akhirnya karena bentuk dan kemampuan itu saling bertentangan satu sama lain (*mutadadd*) dan berbeda satu sama lain, tolakan (*az*) dan antagonisme [permusuhan/negasi?] (*khusumat*) tentu niscaya ada sebagai unsur-unsur/elemen di dalam semesta sifat [alami dan kontingen ini]. Apa pun yang mencapai [menjumpai] kebalikannya [maka akan saling] menghancurkan (*tabah*). Selain itu, tidak selalu bahwa sesuatu bisa dihasilkan dari sesuatu yang lain. Campuran yang beragam dihasilkan manakala temperamen/watak dan komposisi menghasilkan wadak dari entitas tersebut yang saling bertolak belakang satu dengan yang lain. Masing-masing komposisi menghasilkan kemampuan berbeda dan dalam bentuk berdasarkan ukuran kemampuannya. Selanjutnya, daya untuk mengecualikan/mengeluarkan satu campuran dengan cara menerima campuran yang lain adalah daya yang kekurangan terhadap wadak primordial. Dan semakin kafi kemampuannya, maka semakin baiklah bentuknya. Sejalan dengan itu, semakin kurang kemampuannya, semakin buruklah bentuknya.

Dan hubungan ini ada dua macam. Salah satunya adalah suatu hubungan antara entitas-entitas tersebut yang datang dari spesies yang lebih mulia (*nau'-i bih*). Misalnya, manusia lebih baik dari binatang lainnya, binatang itu lebih baik dari tetumbuhan, dan tetumbuhan lebih baik dari material nirorganik. Hubungan yang lain berlaku untuk kebaikan dalam spesies yang sama. Misalnya, satu orang [tertentu bisa] lebih baik sementara yang lainnya [bisa] lebih buruk. Dalam hubungan pertama, kemampuan disebabkan oleh beragam spesies, karena elemen gabungan partikularnya (*an amizish*) tidak dapat menerima bentuk kekudaan saat mengambil bentuk kemanusiaan. Dalam hubungan yang terakhir, kemampuan disebabkan oleh pembedaan di antara individu-individu tertentu yang salah satunya lebih sempurna dan yang lain menunjukkan banyak kekurangan. Masing-masing entitas mampu menerima bentuk menurut ukurannya (*andaza*). Kekurangan bentuk, tingkat bentuk, atau kelambanan dalam perkembangan bentuk tidak bisa diatributkan dengan tujuan si pemberi bentuk; variasi-variasi ini tidak bisa selain memang demikian. Lantas mengapa kekurangan (*kam uftad*) diatributkan pada satu bentuk dan sempurna/tamam (*tamam*) pada yang lain? Kami menjawab bahwa ini karena sebab-sebab partikular, dan sebab-sebab itu tidak ada habisnya sebagaimana kami tegaskan sebelumnya. Dengan demikian, inilah sebab yang menjelaskan kekurangan dan kesempurnaan.

Selanjutnya, kesempurnaan bagi segala sesuatu dalam konteksnya sendiri menyiratkan realitas potensi-potensinya, sementara suatu bentuk diberikan pada bentuknya yang menyebarkan bentuk spesies melalui benih dan melalui kelahiran. Dalam kasus lalat, caing, dan apa pun yang menyerupanya dalam substratum materinya, tidak ada yang lebih baik daripada yang bisa mereka dapatkan dari substratum materinya, meskipun lalat itu lebih baik dari substratum dari mana hal itu diwujudkan jika bentuknya meninggalkan substratum. Dan bentuk yang diatributkan pada suatu campuran dipertahankan dengan baik olehnya. Hal serupa juga terjadi pada organ pencernaan manusia. Meskipun sesuatu mungkin bermanfaat bagi mereka, apa pun yang tidak pantas untuknya, meskipun mereka mungkin menerima substratumnya, mereka seutuhnya menjadi seperti substratum materinya melalui organ pencernaan. Pergerakan langit (*harakat-i asaman*) menghasilan tindakan-tindakan sedemikian rupa dalam wadak, karena yang terakhir itu berkapasitas untuk pembangkitan dan penghancuran. Karena gerakan-gerakan yang selaras dengan sifatnya, mereka saling menyakiti [bertolak belakang dan saling beradu] satu sama lain saat mereka bertindak sebagai yang bertolak belakang atau dalam [mode tindakan] kombinasi campuran. Saat mereka saling bertemu, beberapa tidak memiliki pilihan kecuali dihancurkan. Demikianlah pula saat seorang manusia terbakar oleh api yang [daya tabiatnya] lebih kuat daripada dirinya. Api adalah api dan manusia adalah ma-

nusia, mustahil yang pertama tidak membakar yang kedua. Lebih lanjut, mustahil proses pembakaran ini tidak mengambil alih tempat sat mereka berpadu.

Oleh karena itu, keburukan (*syarr*), kerusakan (*fasad*), dan kesakitan (*bimari*) muncul dari keniscayaan daripada karena niat, meskipun penghancuran ini bukanlah tujuannya. Dan tidak ada jalan keluar dari hal ini. Jenis kerusakan lain terjadi ketika terdapat perbedaan daya (*quwwat-ha*) dari dalam satu wadak. Manakala wadak manusia terwujud, nafsu, kemarahan, dan akal terdapat di dalamnya. Karena itu, pada dasarnya [watak-watak] itu sifatnya tidak sama. [Dapat] terjadi bawa sifat dasar dan substratum yang lebih rendah mendayagunakan salah satu fakultas terbaik, saat hasrat mengalahkan amarah. [Akan tetapi hal ini] tidak bisa sebaliknya, karena hal itu terjadi secara niscaya. Keburukan ini, bagaimanapun, tidak sering terjadi, karena pada umumnya fakultas kebaikanlah yang unggul. Misalnya kita mengamati bahwa sebagian besar orang itu sehat, dan bila seseorang jatuh sakit, kesakitannya biasanya hanya berlangsung sebentar. Siapa pun yang dapat bertahan, [dia itu] tangguh, dan terus membangkitkan [mencipta ulang] spesiesnya.

Telah [kami] katakan bahwa jika wujud dan maujud itu tidak lebih sempurna (*fadiltar*) daripada nonmaujud (*nabudan*), tidak semua jenis entitas ini akan maujud. Dan dengan niscaya jenis yang lebih inferior memiliki keburukan (*syarr*) dan jahat (*badi*),

tidak niscaya maujud. Semua kebaikannya akan dihancukan oleh kejahatannya. Untuk selanjutnya akan jadi lebih jahat, karena ketiadaan dari semua kebaikan adalah suatu kejahatan dan karena landasan kejahatan itu bukanlah keberadaan. Ketakmaujudan suatu esensi adalah kejahatan bagi esensi ini, seperti halnya ketakmaujudan keadaan yang baik (*nabudan-i halik nik*) pada esensinya adalah kejahatan pada keadaan itu, atau seperti halnya tidak menerima keadaan baik adalah kejahatan yang sama. Bagaimanapun keadaan demikian itu sangat menyakitkan bagi esensi. Dan di mana rasa takut dapat diterapkan, ketakutan suatu esensi dari ketakmaujudan melebihi ketakutannya [dari] bahwa hal itu barangkali tidak baik. Bagi esensi-esensi itu yang pada esensinya baik, akan lebih baik lagi padanya dan jadi berpadu lebih intens dengan kebaikan, kenonmaujudan lebih buruk daripada semua kejahatan lain yang merupakan konsekuensi penting dari kemaujudan suatu esensi [dari sisi esensi].

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa kemaujudan suatu wadak adalah memang semestinya demikian. Penyebab kejahatan dan kekurangan juga jelas. Terlebih telah terbukti bahwa kebaikan itu ada di mana pun kebaikan utama (*niki*) mengejawantahkan dirinya (*athar*), dan kejahatan itu ada di mana pun kebaikan utama gagal dalam mengejawantahkan dirinya, dan di mana tidak ada kemampuan menerima pengaruh dari kebaikan utama. Kejahatan tidak disebabkan oleh sebab yang lain. Tatanan/perintah ini

bukan suatu aksiden (*ittifaq*). Ada daya yang mengatur dan memperkenankan perpaduan ini dan percampuran partikular untuk menjadi wadak. Meskipun hewan memang pada umumnya dibangkitkan/diciptakan [dalam sfera sublunar/kebumian], kadang terjadi bahwa hewan menyadari dengan sendirinya akan asal-usul (*zayish*) dikarenakan gerak langit (*harakat-i asamani*) dan kemampuan penerimaan bumi (*padhira-yi zamini*). Bentuknya menyebabkan si penerima untuk jadi seperti agen. Hal ini juga menyebabkan terwujudnya campuran pada si penerima saat yang terakhir mempunyai kapasitas untuk menyerupai yang pertama. Inilah keadaan dari sesuatu yang diciptakan. *Alḥamdu liwāhibi al-ʿaqli.*[]

***

Pengurus Wilayah
Nahdlatul Ulama
Provinsi Jawa Barat

Tentang Penerjemah

Syihabul Furqon (Syihabul Hajj) lahir di Sumedang. Tidak pernah lulus dari UGM (Universitas Gigireun Madrasah). Menerjemahkan:

- **Al-Kindi,** *Fi Al-Falsafah Al-Ula (Filsafat Pertama),* (YAD&Marim, 2021).
- **Umar Khayyam,** *Fi Al-Jabr Wa Al-Muqabala (Ihwal Al-Jabar dan Persamaan),* (Values Institut, 2019).
- **Umar Khayyam,** *Risalah Penerang Akal atas Subjek Pengetahuan Universal* (Marim Pustaka, 2022)
- **Al-Farabi,** *Kitab Fusi Pandangan Dua Hakim Platon Ilahi dan Aristoteles*, (Marim&BRONto: Sumedang, 2023).
- **Al-Farabi,** *Kitab Permulaan Pendapat Penduduk Kota Kebajikan,* (Marim&Bron: Sumedang, 2023)
- **Ibn Sina,** *Isyarat dan Perhatian: Logika,* (YAD: Sumedang, 2020).
- **Ibn Sina,** *Isyarat dan Perhatian: Fisika,* (YAD: Sumedang, 2021).
- **Ibn Sina,** *Isyarat dan Perhatian: Metafisika,* (YAD: Sumedang, 2022).
- **Ibn Sina,** *Isyarat dan Perhatian: Tasawuf,* (YAD: Sumedang, 2022).
- **Ibn Sina,** *Kitab Mikraj* (*Mi'raj Nama*) (Sedang diedit).
- **Ibn Sina,** *Kitab Penyembuhan: Ilahiah (Makalah Pertama),* (YAD&Bron, Sumedang, 2023).
- **Ibn Rusyd,** *Kitab Dialektik* (*Kitab al-Jadal*), (Marim: Sumedang, 2022).

- **Syihabul Furqon**, *Syarah Risalah Nama-Ha 'Ayn Qudhat: Sufi Martir dari Hamadan Peletak dasar Sufisme Doktrinal,* (Marim&BRONto: Sumedang, 2023).
- **Ghiyats al-Din Mansur Dasytaki,** *Makam-Makam Para Arif* (*Maqāmāt Al-'Ārifīn*), (BRONto&Marim: Sumedang, 2023).
- **Seyyed Hossein Nasr,** *Kebutuhan akan Sains Sakral* (YAD&Marim, 2022).
- **Seyyed Hossein Nasr,** *Filsafat Islam dari Muasalnya hingga Sekarang: Filsafat di Padang Nubuat,* (Marim&YAD: Sumedang, 2022).
- **Réne Guénon,** Bahasa Kukila & Lima Esai Metafisika Sejati, (Bron: Sumedang, 2023).
- **Toshihiko Izutsu,** *METAFISIKA MIR DAMAD*
- *(Pengantar pada Al-Qabasat [Kitab Nyala], Guru Ketiga),* (Marim&Bronto: Sumedang, 2023).
- **Naguib Mahfouz,** *Langit Ketujuh,* (Trubadur, 2018).
- **John Steinbeck,** *The Pearl,* (Marim, 2020).
- **Max Stirner,** *Keberanian Merusak,* (PE Books, 2021).
- **Max Stirner,** *Kritikus Stirner,* (PE Books, 2021).
- **Michael Scrivener (dkk),** *Estetika Anarkis: Stirner, Seni dan Anarki,* (Talaspress, 2022).

Bermukim di Lingga Buana, Gudang Arsip Pon-Pes Al-Ma'aarij, Darmaraja, Sumedang, sambil mengurus penerbit ngaco arahan anaknya BRONto dan Marim Pustaka, sambil berkebun, budidaya lebah nirsengat, mencabuti gulma di sekitar rumah dan coba jadi tradisionalis yang *kaffah* (hiyaaa...). Sedang menempuh doktoral di UIN Bandung, konsentrasi Filsafat Agama dan coba jadi kyai kampung di samping mengurus ayam, ikan; anggota tetap mandi di sungai dan melanjutkan filosofi *gusur ka ditu, gusur ka dieu. Dek naon deui barinage coba?*

PONDOK PESANTREN
Al-Ma'aarij

JL. CIKONDANG 90, DSN. CIKIRAY, KP. CIBARENGKOK RT-1/RW-10
DESA DARMARAJA, KEC. DARMARAJA, KABUPATEN SUMEDANG
JAWA BARAT 45372 – INDONESIA

Kitab Ilmu Pengetahuan: Metafisika adalah kitab berbahasa Persia dengan judul *Danish Nama-i 'Ala-i*. Ditulis Seikh Rais Ibn Sina atas permintaan 'Ala ad-Dawlah dalam bahasa Persia dan menjadi salah satu kitab filsafat Islam berbahasa Persia pertama. Di dalam kitab ini Ibn Sina melakukan suatu pendekatan baru dalam menyusun kitab filsafatnya. Biasanya dimulai dari logika, fisika, matematika, metafisika; di sini metafisika disimpan di awal setelah logika. Disusun demikian karena menurut Ibn Sina, metafisika (Ilahiah) sesungguhnya merupakan subjek pengetahuan utama dan semestinya memang disimpan di awal. Jika orang mendapati metafisika disimpan di akhir itu bukan karena nilainya yang partikular, sebaliknya dia bersifat universal dan untuk memahaminya orang perlu persiapan. Dalam *Kitab as-Syifa* (Kitab Penyembuhan) Ibn Sina menangani metafisika secara panjang lebar, di dalam kitab ini argumen disusun ringkas. Jilid metafisika ini terdiri dari 57 bab, gagasannya saling bersusun dan menguatkan dari satu bab ke bab lain. Bagaimana perbedaan penting, dalam sudut pandang filsafat Islam tradisional, antara Wujud Wajib dengan wujub mungkin dieksplorasi. Bagaimana kosmos tercipta, dan bagaimana kosmos batin menjadi sarana kembali pada *Al-Haqq* sebagai tujuan puncak, dijelaskan dengan saksama. Diterangkan pula bagaimana penyatuan antara yang memikirkan dengan yang dipikirkan; suatu gagasan yang menjadi topik hangat dalam semesta filsafat Islam dan tasawuf, jauh sebelum topik ini dikemukakan secara mendalam oleh Mulla Shadra setengah milenium kemudian.[]

62-764-4990-651

BRON & MARIM

Diterbitkan oleh
BRONtosaurus &
Marim Pustaka
Jl. Menuju al-Haqq
085318351291

View publication stats